# LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

y la condicion moral del conocer filosófico

Max Scheler

Traducción directa de
ELSA TABERNIG

4.ª Edición

EDITORIAL NOVA
Buenos Aires
1980

# Índice general



[ Para facilitar el uso de este texto al lector se ha añadido la numeración original de la traducción al español de la Editorial NOVA, la que aparece al márgen de cada página entre paréntesis de corchete. ]

## La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico

El problema de la esencia de la filosofía está erizado de dificultades, no [7]
por incapacidad humana, sino a causa de la índole del asunto mismo. Estas dificultades no se pueden comparar con las dificultades igualmente considerables que suelen presentarse cuando se trata de circunscribir exactamente los objetos de las diversas ciencias positivas. Es difícil separar con claridad, por ejemplo, la física de la química (sobre todo desde que existe una química física), o decir qué es la psicología. Pero en estos casos por lo menos es objetivamente posible y es necesario recurrir en toda duda a conceptos básicos, filosóficamente aclarados, como materia, cuerpo, energía o, respectivamente, «conciencia», «vida», «alma», es decir, a conceptos cuyo último contenido aclara la filosofía de moda indudable. La filosofía en cambio, que, por así decirlo, tiene que constituirse *a sí misma* a partir de la pregunta acerca de su esencia, no puede proceder en forma semejante, en la medida en que no se refiere a un particular contenido doctrinario de una determinada especie de la esencia de la filosofía por ella buscada, es decir, a una *teoría* filosófica determinada o a un «sistema» denominado filosófico —por lo cual cae en una especie de círculo. Pues aun cuando tal contenido doctrinario sea filosófico —no sólo verdadero y capaz de soportar la crítica—, esto presupone que se sabe *de antemano* qué es la filosofía y cuál es su objeto. La referencia a la *historia* de la filosofía tampoco exime a la filosofía de la tarea que he llamada de *auto-constitución*, puesto que, sin recu- [8]
rrir consciente o semiconscientemente a una idea ya dada de la esencia de la filosofía, yo sólo podría señalar, para empezar, qué ha sido llamado

«filosofía», por diversos autores en distintas épocas, y qué características comunes corresponderían a estos diversos productos espirituales. De tal conocimiento histórico y sistemático de la filosofía del pasado sólo puede esperarse con razón una determinada prueba y *ejemplificación* del autoconocimiento de su peculiar esencia, hallada gracias a esta autoconstitución, prueba y ejemplificación que tendría que delatarse en el hecho de que empresas completamente distintas *llamadas* filosofía sólo adquieren un sentido unitario y un nexo de *desarrollo* lógico, objetivo e histórico a la luz del autoconocimiento adquirido.

La tarea que he llamado autoconocimiento de la esencia de la filosofía por medio de la filosofía también parece peculiarmente evidente por el hecho de que, de acuerdo con su intención esencial, la filosofía, en todos los casos, tiene que elaborar su *conocimiento sin supuestos* —o, digamos, para no anticipar que una decisión filosófica pueda ser verdadera o falsa—, un conocimiento objetivamente lo más exento posible de supuestos. Todo esto demuestra que no puede presuponer como *verdaderos* ni el conocimiento histórico (tampoco, por lo tanto, el conocimiento de la historia de la filosofía), ni cualquier conocimiento de las llamadas «ciencias» o de una sola de ellas, ni el modo de conocimiento (ni contenidos aislados) de la cosmovisión natural, ni el conocimiento de la revelación, por más que todos estos modos y materias de conocimiento caigan por una parte —una parte que ella misma indaga en su autoconstitución— en el dominio de los objetos de que se ocupa la filosofía (por ejemplo, la esencia del conocimiento de la historia, la esencia de la ciencia histórica de la filosofía, la esencia del conocimiento de la revelación, la esencia de la cosmovisión natural). Las pretendidas filosofías, cuyos representantes, los respectivos «filósofos», ya admiten tales supuestos, atentan, por lo tanto, contra la primera característica de la filosofía, la de ser el conocimiento más exento de supuestos, por lo [9]
menos en aquellos casos en que no es un *resultado* especial del conoci-

miento logrado el hecho de que la filosofía tenga que admitir en su tarea ciertos supuestos de índole determinada. Estos ensayos de filosofía, contrarios a su esencia, pueden encontrar aquí nombres especiales. Si presuponen como verdadero el conocimiento histórico desde cualquier ángulo, se llama «tradicionalismo»; si presuponen como verdadero el conocimiento científico, «cientificismo»; si presuponen como verdadero el conocimiento de revelación, «fideismo»; si presuponen como verdadero los resultados de la cosmovisión natural, «dogmatismo del sano entendimiento humano». En cambio, a una filosofía que se constituye a sí misma auténticamente, sin supuestos, y que evita tales faltas, la llamaré en adelante filosofía *autónoma*, es decir, filosofía que busca y encuentra su esencia y su legitimidad exclusivamente *por sí misma*, en sí misma y en sus elementos.

# 1
# La autonomía de la filosofía

En los últimos tiempos se ha difundido de un modo tan general un prejuicio de índole gnoseológica que ya casi no se lo siente como prejuicio. Consiste en la opinión de que es más fácil circunscribir un asunto o un «problema» que indicar él *tipo de persona* o reconocer en detalle al tipo que posea genuina competencia para ese asunto y ese problema —y, naturalmente, no sólo para su elaboración y solución sino también para su determinación y circunscripción—. Sería de temer que provocase la risa de muchos si se dijera, por ejemplo, que arte es lo que produce el verdadero artista; religión, lo que experimenta el verdadero santo, lo que éste expone y predica; y filosofía, en cambio, la referencia a

ideas que ocupan al verdadero filósofo y a través de las cuales éste contempla las cosas. No obstante, estoy convencido de que, por lo menos heurísticamente —es decir, prescindiendo de la sucesión objetiva de los problemas—, este método para determinar el ámbito del asunto a [10]
partir del tipo de persona es más seguro y unívoco en sus resultados que cualquier otro. ¡Cuánto más fácilmente nos ponemos de acuerdo sobre si este o aquel hombre es un verdadero artista o éste o aquél un verdadero santo, que sobre lo que es arte o religión! Pero si es fácil y seguro ponerse de acuerdo sobre esto, cuando determinamos aisladamente si éste o aquél, por ejemplo, Platón, Aristóteles, Descartes, es «un verdadero filósofo», ha de *guiarnos* sin embargo, algo que seguramente no es un concepto empírico —pues lo que aquí se busca es el posible alcance de la validez de este concepto y el *ámbito* que comprende, para determinar, si es posible, las características comunes—. Y lo que nos guía no es seguramente un concepto del asunto constituido de cualquier manera, acerca del cual la discrepancia y la vacilación son mayores, sino algo que tiene que ser descubierto a partir del tipo de su auténtico representante. Este algo no puede ser otra cosa que la *idea*, aún oculta para nosotros, para nuestra conciencia conceptual y judicativa, de una *actitud espiritual básica* frente a las cosas, común a los hombres; actitud que aparece ante la mirada del espíritu en la forma de ser de la *personalidad*, de tal manera que si bien podemos comprobar que [la idea] concuerda con su objeto o diverge de él, no vemos aún su contenido positivo.

De hecho también observamos en seguida que este método de descubrimiento de la naturaleza de un asunto o de un llamado problema a partir, en primer lugar, no de ellos mismos, sino de la determinación previa de la estructura de tal *actitud básica personal* —no desde las obras, sino *en* el obrar, por ejemplo, de los filósofos—, tiene su aplicación dentro de límites perfectamente definidos. Es imposible querer descu-

brir del mismo modo, por ejemplo, el dominio de la física o de la zoología, etc. Este método es posible y necesario, lógica y heurísticamente, sólo para aquellas regiones autónomas del valor y del ser que hay que definir —no mediante series de objetos empíricamente delimitables, ni por una determinada necesidad humana que exigiera garantía y satisfacción fuera previa a la adopción de esta actitud y de la actividad que [11]
surge de ella. Estas regiones constituyen dominios autónomos.

Por esta razón la aludida posibilidad de encontrar el ámbito de la filosofía a partir del descubrimiento de esa «idea», que nos hace llamar filósofos a determinadas personas, contribuirá a su vez a un afianzamiento retrospectivo de la autonomía de la filosofía misma. Pero guardémonos desde ahora de un equívoco al que están expuestos los malos hábitos mentales actuales. Consistiría en la opinión preconcebida de que —si es necesario y posible el procedimiento indicado— la filosofía no puede en absoluto poseer un ámbito propio, un *mundo especial de objetos*, y que, por lo tanto, sólo tiene que ser un *modo especial de conocimiento* de toda especie de objetos, que son también los mismos objetos de que se ocupan las ciencias, aunque la filosofía lo hace desde un punto de vista subjetivo elegido de otra manera. Por ejemplo, en la actualidad muchos investigadores opinan (equivocadamente, a mi parecer) que la unidad de la psicología no estriba en un mundo propio de hechos, sino en la unidad de un «punto de vista de observación» de toda clase de hechos (por ejemplo, W. Wundt). Evidentemente podría ser así, podría darse tal posibilidad —pero de ninguna manera tiene que ser así siempre—. En todo caso el punto de partida elegido en la investigación de la esencia de la filosofía aún no prejuzga absolutamente al respecto. Pues de la misma manera podría ser que la unidad típico-ideal de la actitud mental, que nos guía cada vez que decidimos qué es un filósofo, constituya en efecto el *acceso* subjetivo *necesario* por esencia, pero sólo el acceso y el camino, hacia un mundo especial de objetos y hechos; es decir, hacia

un mundo tal de hechos que consienta en aparecer al hombre cognoscente *exclusivamente* en esta actitud espiritual y no en otra; y también podría ser que, a pesar de que tratamos de conquistar heurísticamente la esencia y la unidad de la filosofía sólo mediante la delimitación de esa actitud espiritual, la filosofía existe, sin embargo, tan independientemente de esa actitud como la estrella que aparece ante el telescopio [12]
y que no percibimos a simple vista.

Por cierto, lo único seguro a *priori* es que lo que constituye el «objeto» peculiar de la filosofía, *no* pueden ser grupos y especies de objetos empíricamente delimitables y definibles *per species et genus proximum*, sino sólo todo un mundo de objetos cuya posible aprehensión está ligada por esencia a esa actitud y a los tipos de actos de conocimiento inmanentes a ella.

¿Cuál es la naturaleza de este «mundo»? ¿Cuáles son los tipos de actos de conocimiento que le corresponden? Para responder a estas preguntas es menester aclarar esa actitud filosófica del espíritu que adivinamos oscuramente cada vez que tenemos que decidir si esta o aquella persona es filósofo.

# 2
# La actitud espiritual filosófica (o la idea de filósofo)

Los más grandes entre los antiguos todavía no habían caído en la pedantería que acabamos de censurar, de definir la filosofía, ya sea como

garantía de una necesidad previamente dada, de cualquier organización social, o como dominio fácilmente accesible a *todos* y presupuesto en el contenido de la cosmovisión natural y, por lo tanto, ya dado en el contenido de la misma. Si bien —en contraste con los modernos— descubrieron el objeto de la filosofía en un determinado dominio del *ser*, y no, como la filosofía de los tiempos modernos de orientación esencialmente «gnoseológica», en el conocimiento del ser, ellos sabían que el posible contacto del espíritu con este dominio del ser está ligado a un determinado acto de la personalidad íntegra, a un acto que le falta al hombre orientado en la cosmovisión natural. Este acto —que ha de ser investigado más a fondo aquí— tenía ante todo para los antiguos una *naturaleza* moral, pero no por eso era de naturaleza unilateralmente voluntaria. Lo concebían como un acto mediante el cual no se debía alcanzar por ejemplo, un contenido teleológico positivo previamente ele- [13]
gido, ni se debía realizar prácticamente un llamado «fin», sino mediante el cual se debía eliminar previamente una *inhibición* del espíritu —que reside esencialmente en el estado de toda cosmovisión natural—, para hacer posible el contacto con el dominio del ser verdadero como ser de la filosofía: un Acto mediante el cual se debía superar una valla adecuada constitutivamente a este estado y levantar el velo que oculta ese ser ante los ojos del espíritu.

Cada vez que Platón trata de conducir al discípulo a la esencia de la filosofía aclara reiteradamente y en distintas formas este acto. En forma tan plástica como profunda, lo llama «el movimiento de las alas del alma»; en otra parte, un acto del ímpetu de la totalidad y del núcleo del hombre hacia lo esencial; no como si lo «esencial» fuera un objeto particular junto a los objetos empíricos, sino hacia lo esencial en todos los posibles objetos particulares en general. Y él caracteriza la *dynamis* en el núcleo de la persona, el resorte, aquello que realiza la *elevación* hacia el mundo de lo esencial, como la forma suprema y más pura del

«eros», es decir, aquello que más tarde, con mayor precisión —en verdad ya como resultado de su filosofía— determina como la tendencia o movimiento inherente de todo ser imperfecto hacia el ser perfecto o del *me óv* hacia el *óntos ón*. Ya la palabra «filosofía» como amor a *lo esencial* —en la medida en que la incógnita llevada por este movimiento del eros al ser completo no es cualquier ente, sino el *caso especial* de un alma humana— lleva aún hoy el sello firme e imborrable de esta fundamental definición platónica. Esta determinación más precisa de la forma suprema del amor, como tendencia del no ser al ser, está demasiado afectada por el contenido especial de la doctrina platónica como para que podamos adoptarla aquí como fundamento. Más aún lo están aquellas características platónicas de este acto, que constituyen al filósofo, y que lo presentan como mera *lucha*, conflicto, contraste con la carne y con toda vida corporal y sensible. Ellas inducen a considerar la meta del acto, a saber, el estado del alma, ante el cual el objeto de la filosofía se ofrece, a los ojos del espíritu, no como una *vida* eterna del [14]
espíritu en lo «esencial» de todas las cosas, sino como un *eterno morir*. Pues estas determinaciones ulteriores presuponen la teoría racionalista platónica y la concepción de Platón (errónea, a nuestro parecer): 1.º de que todo conocimiento intuitivo, es decir, no conceptual, está también necesariamente condicionado por los sentidos y por la específica organización subjetiva de los sentidos del hombre (subjetividad de todas las cualidades), 2.º que lo que hay que superar en la «participación en lo esencial» no es sólo el apego a nuestra naturaleza carnal, sino esa naturaleza misma en su modo fundamental. Al considerar la vida del filósofo como un «eterno morir», Platón presupone el ascetismo resultante de la orientación racionalista de su teoría del conocimiento. Es más, este ascetismo se erige para él en la *actitud* y la forma de vida *que dispone* al filósofo *al conocimiento*; sin ellas es imposible el conocer filosófico.

Por la tanto, ahora, que nos ocupamos de la esencia de la filosofía —y no del contenido propio de la teoría platónica— atengámonos exclusivamente a las dos definiciones básicas con que Platón *abrió para siempre al hombre las puertas de la filosofía*: 1.º que es necesario un *acto total* del núcleo de la persona, acto que *no* se encontraría en la cosmovisión natural ni en toda el ansia de saber fundada aún en ella, para hacer comparecer ante los ojos del espíritu el *objeto* de la filosofía, y 2.º que este acto estaría fundado en un acto cuya esencia es un *amor* nítidamente caracterizado.

Antes de caracterizar independientemente a este acto, podemos definir, pues, provisoriamente la esencia de la actitud espiritual, que en todos los casos está formalmente en la base de todo filosofar, como *acto determinado por el amor de participación del núcleo de una persona humana finita en lo esencial de todas las cosas posibles*. Y un hombre del tipo esencial del filósofo es un hombre que adopta esa actitud frente al mundo y lo es en la medida en que la adopta.

¿Acaso con esto queda suficientemente determinada la actitud filosófica general del espíritu? Yo digo que no. Aún falta un factor que es [15]
absolutamente imposible de negar a la filosofía y al filósofo. Consiste en el hecho de que la filosofía es *conocimiento*, y el filósofo un ser cognoscente. Es *un* problema secundario si este hecho básico afecta o no al filósofo; si le confiere a él y a su actividad la máxima; jerarquía esencial de la existencia humana posible, o sólo alguna jerarquía subordinada de grado menor. De todos modos, la *filosofía es conocimiento*. Por lo tanto, si existiese una participación del núcleo del ser de una persona humana finita en lo esencial, que fuera distinta del «conocimiento», o una participación que excediera el conocimiento de los entes, no por eso se desprendería que el filósofo no es un ser cognoscente, sino que la filosofía no es en absoluto la más *inmediata* participación en lo esencial permitida al hombre. En este sentido metódico, *toda* filosofía posible es,

pues, «intelectualista», cualquiera sea su resultado en cuanto al contenido.

No cabe duda de que el hecho de que esta íntima y última «participación» pueda corresponder por esencia precisamente a la filosofía, es decir, al conocimiento espontáneo que parte del sujeto humano, depende exclusivamente del contenido de las esencias objetivas y de su orden, por ende, del contenido de una esencia, a la que nos permitimos llamar esencia originaria de todas las esencias.

Pues por naturaleza también la forma básica del participar se orienta según el *contenido* de la esencia originaria. El órfico para quien lo «dado» en la actitud anímica del éxtasis era una ansia creadora caótica e inarticulada, tenía que negar, naturalmente, que a la filosofía, en tanto que arte apolíneo le corresponde esta participación. El método para la suprema participación en la esencia originaria no era, para él, el conocimiento, sino la embriaguez dionisíaca.

Si el contenido originario es un ansia total, solamente una participación en esa ansia puede ser el método correcto para la participación más *inmediata*; si es un deber eterno —como enseña Fichte—, sólo puede serlo una participación en el deber; si es un amor total, en el sentido cristiano de san Juan, sólo es una participación espontánea en [16] el amor, en este amor total; si es una vida total (por ejemplo en el sentido del *élan vital*, de Bergson) solamente podría ser una convivencia endopática y consentida o un desprendimiento del hombre —inmerso en esta vida total—, de las cosas como figuras de transición de esta «vida». Si la esencia originaria, en el sentido antiguo de la India, es un brahmán que lo sueña todo, nuestra participación en el sueño será la más profunda y última participación; si en el sentido de Buda, es un no-ser o la nada, será solamente la propia supresión del ser en una muerte absoluta: la «inmersión en el nirvana». Pero aún en cualquiera de estos casos o de un caso análogo, jamás se desprendería que la filosofía

pueda ser *otra cosa* que conocimiento, es decir, que esa especie singular de participación en lo esencial que se llama *conocimiento*. El filósofo en cuanto filósofo —en caso de llegar a uno de estos resultados— sólo podría dejar completamente de ser filósofo al final de su camino, cuando viese lo esencial, por así decirlo, como en la otra orilla; pero no podría imponerle a la filosofía otra misión que el conocimiento. Sólo *después* de la realización de una participación no cognoscitiva en lo esencial, el filósofo podría describir, mediante la reflexión retrospectiva, el camino por el cual alcanzó esta participación e indicar la técnica interior para lograrla. El que, por lo tanto, quiera sustraerse a este «intelectualismo» *formal* de la filosofía, no sabe lo que quiere. Se le podría acusar de haber errado su vocación; no tiene ningún derecho para hacer de la filosofía y del filósofo algo distinto de lo que son.

Pero tan disparatado como negar el intelectualismo *formal* de la filosofía es el procedimiento contrario, que pretende sacar o deducir algo acerca del *contenido* material de las esencias en las que el filósofo intenta originariamente participar. Así como es indudable que el filósofo participa en lo esencial por medio del *conocimiento* (o en la medida en que es posible por medio del conocimiento), también es indudable que la esencia originaria no concede *a priori* al ser cognoscente en tanto que conoce la última participación. El modo de participación depende ex- [17]
clusivamente del *contenido* esencial de la esencia originaria —pero no de la esencialidad del contenido—. Es totalmente disparatado, como se hace en la actualidad, sacar del intelectualismo metódica de la filosofía, la conclusión de que también el objeto de la filosofía es lo cognoscible o el posible «conocimiento» del mundo. Sería también erróneo creer que existe algún fundamento lógico o teórico para afirmar que la filosofía no se ocupa de la esencia de las cosas, sino del conocimiento de las cosas en tanto conocimiento, y que el resto de las cosas es mero «residuo» que no interesa al filósofo. No es una causa lógica sino una causa mo-

ral, el vicio moral *del orgullo* de la persona versada en filosofía, lo que provoca la apariencia de que ya está excluido *a priori*, que el itinerario metódico y rigurosamente intelectualista de la filosofía (después de haber vencido moralmente la natural inhibición del conocimiento) podría conducir hacia un material de esencias que, de acuerdo con su naturaleza, exigiera, como último acto del filósofo, una *autolimitación* «libre», y también autónomamente filosófica, *de la filosofía como filosofía* en general; y que, por lo tanto, el contenido de la esencia originaria pueda hacer necesario, finalmente, otra forma de participación, más adecuada que la actitud filosófica cognoscitiva. *Puede* ocurrir muy bien que el filósofo, justamente en la más rigurosa *consecuencia* de su filosofar, *tenga que* subordinarse libre y autónomamente a otra forma, más elevada, de participación en lo esencial; más aún, qué el filósofo *en tanto* filósofo, como razón filosofante en general, se ofrezca espontáneamente *en holocausto* al tipo de participación no filosófica exigido por la esencia originaria. Esto no quiere decir de ninguna manera que el filósofo tenga que abandonar súbitamente su principio metódico y *autónomo* de conocimiento o capitular, por así decirlo, ante algo extrafilosófico, aunque —en tal *resultado* de su filosofía— la última consecuencia de este principio de conocimiento no fuera más que subordinarse con todo su principio metódico al contenido objetivo de lo esencial, reconocido por él, o de sacrificar libremente ese principio frente a la forma de participación adecuada exclusivamente a este contenido. El reproche [18]
de heteronomía filosófica y de transgresión al principio de la «falta de supuestos» recaería, a la inversa, sobre aquellos que no se hubieran decidido de antemano a realizar, en todos las casos, por medio de un mero *fiat* de su voluntad, este acto de sacrificio, *prescindiendo* del contenido positivo de la esencial y de la esencia originaria de todas las cosas. Pues en forma absolutamente arbitraria aquéllos presuponen que la esencia originaria tiene un contenido tal que permite una plena participación

mediante su posible ser -objeto (en oposición, por ejemplo, a un posible ser -acto). Tenemos que discernir en la forma más precisa posible el *ser* de los objetos (y de los no objetos) y el ser *objeto* del ser, siendo los límites de posibilidad de este último también *a priori* límites de posibilidad del conocimiento. El ser se extiende más allá del ser objetivable. Sólo cuando el ser de lo esencial —y, sobre todo, de la esencia originaria— sea objetivable por su contenido, también el conocimiento será la forma más adecuada de su posible participación; y en este caso la filosofía no tendrá que autolimitarse en el sentido anteriormente indicado. Sería un puro prejuicio, un «supuesto» absolutamente *alógico*, que esto tuviera que hacerse *a priori*, y a toda filosofía que asiente sobre este supuesto tendremos que negarle radicalmente el predicado de la auténtica autonomía y falta de supuestos.

Daremos aquí un ejemplo, que puede significar más que un ejemplo. Los grandes padres de la filosofía europea, Platón y Aristóteles, partían, con razón, de la idea de la meta de la filosofía considerada como una participación del hombre en lo esencial. Como el *resultado* de su filosofía definió al ser originario como un posible ser -objeto y, por lo mismo, como un posible correlato del conocimiento, tuvieron que reconocer la participación final en lo esencial que era accesible para el hombre también por el conocimiento (o por una especie determinada de conocimiento). A saber, mediante actos espontáneos del espíritu. Y, en consecuencia, tuvieron que reconocer en el «filósofo», en el «sabio», la *forma suprema y más perfecta del ser hombre* en general. Por eso no [19]
tuvieron necesidad de consumar un acto que al final de su filosofar circunscribiera por esencia a la filosofía. Hasta la idea de Dios tenía que representarse para ellos en la idea de un sabio infinito o de un «saber infinito del saber» (Aristóteles).

Este hecho cambió del todo a partir del principio filosófico de los grandes antiguos y precisamente como consecuencia del mismo, cuando —

con razón o sin ella— a comienzos de la época cristiana se consideró y experimentó el contenido de la esencia originaria como un acto infinito de *amor* misericordioso y creador. Pues bajo el mismo supuesto de que la filosofía es, por su fin, 1.º una participación en el ser de la esencia originaria, 2.º esencialmente conocimiento, ya no podía alcanzar, con este resultado material filosófico, es decir, en su condición de conocimiento y a partir de la naturaleza de la *cosa,* una meta establecida autónomamente. Pues la participación del hombre en un ser, que no es ser -objeto sino *ser -acto,* sólo puede ser participación en la *realización* de este acto y, por lo mismo, no puede ser conocimiento de objetos; y, en segundo lugar, si la filosofía pretende alcanzar su índole esencial de participación precisamente mediante el conocimiento, más aún, si pretende *comenzar* su participación por la esencia originaria, la participación tiene ya que haberse consumado, como un acto infinito de amor, es decir, como un amar con él, mediante una penetración del centro personal de actos del hombre en la esencia originaria (en la medida en que este centro es primariamente centro de amor, y no es, por lo tanto, centro de conocimiento).

Por lo tanto, fue una rigurosa consecuencia lógica que —bajo este supuesto sobre el contenido (amor) y sobre el modo de ser de la esencia originaria (acto)— la filosofía, *en virtud de su propio principio*, se limitara a sí misma, libre y autónomamente y en algunos casos se sacrificara libre y autónomamente a sí misma y sacrificara a su fuente de conocimientos, la razón a otra *forma esencial de participación* en la esencia originaria. La filosofía tuvo que declararse, libre y autónomamente, *ancilla* de la fe[1], no de la fe como acto subjetivo, sino de la fe [20]
como *contenido* objetivo, puesto que la fe en la palabra de Cristo, como fe en las palabras de la persona en quien se aceptaba la conciliación y

[1] No necesariamente como «*ancilla theologiæ*». Pues el teólogo se comporta frente al santo como el que se ocupa de la ciencia filosófica (erudito en filosofía) frente al filósofo

participación última y más adecuada al nuevo contenido de esta esencia originaria, tuvo que ser reconocido, como algo más inmediato y más adecuado al contenido y a la forma de ser de esta esencia originaria que la participación mediante el conocimiento. La filosofía —si el filósofo en general reconocía la verdad de esta determinación cristiana de la esencia originaria— sólo podía considerarse como *camino* provisional para un tipo totalmente distinto de participación; desde el punto de vista del método, no en forma distinta de la que sería si fueran verdaderas la doctrina de Fichte del deber infinito y la teoría de Bergson del *élan vital*. Y, según esto, la jerarquía del *filósofo* o del *sabio* debía desplazarse a un segundo lugar ante la jerarquía del santo, y el filósofo debía subordinarse conscientemente al santo, del mismo modo que el filósofo, bajo el supuesto kantiano del llamado primado de la razón práctica, tiene que subordinarse al ejemplo moral del sabio práctico[2] bajo el supuesto de Fichte, el reformador ético práctico; bajo el supuesto de Bergson, subordinarse al espectador que simpatiza con el pulso de la vida universal, ser su libre servidor (*ancilla*); más aún, en cada caso debía considerar en estos tipos su fuente superior de todos los datos materiales para su pensamiento filosófico, datos que le están «dadas» a su «conocimiento», tal como lo dado en la percepción del ser contingente le está «dado» al pensamiento en la cosmovisión natural.

Por supuesto (en nuestro ejemplo), la filosofía *conservaba* absolutamente esa *antigua dignidad* qué posee en Platón y Aristóteles —también en este nuevo estado de las épocas cristianas—, la dignidad de ser *no* [21]
*«una ciencia»*, sino la *reina* autónoma de las ciencias. A esta antigua dignidad de la *regina scientiarum* se le agregó —bajo el supuesto de la verdad de la nueva determinación de la esencia originaria— la nueva dignidad, naturalmente mucho más sublime y que excede ese reina-

[2] Por lo mismo, Kant distingue lógica y necesariamente dos definiciones de la filosofía, su «concepto cósmico» y su «concepto escolástico».

da, de ser además «*ancilla*», es decir, la voluntaria servidora y (objetivamente) la *etapa previa* de la fe *(praeambula fidei)* de acuerdo con el versículo bíblico «Bienaventurados los [voluntariamente] pobres de espíritu» *makárisi oí ptoxsi tô pneúmati*). Esta voluntaria y objetivamente necesaria autolimitación filosófica de la filosofía no fue en este caso más que la última y extrema materialización de *su verdadera* autonomía, y era por lo tanto exactamente lo contrario de la introducción de un principio heterónomo que circunscribe la filosofía desde *afuera*; y también era lo contrario de esa otra restricción que hubiera limitado a la filosofía según los posibles objetos de conocimiento (por ejemplo, en el sentido kantiano, contra su aspecto de cosa en sí, en contraste con el aspecto fenoménico, o aún en un sentido agnóstico). Por el contrario, durante toda la época de la filosofía europea —cristiana, la filosofía según su aspecto objetivo fue considerada en general como *ilimitada*, puesto que tenía la pretensión de ser metafísica y de conocer todo la existente a partir de sus últimas raíces y fundamentos.

Se sabe, en verdad, que hasta el presente, el autodespliegue interior de la llamada «filosofía moderna» (por cierto, a través de grandes impulsos desiguales) llegó finalmente a un estado que representa más o menos justamente lo contrario de lo que se expresaba en la doble exigencia de la antigua idea de filosofía; la idea de ser *simultáneamente* libre servidora de la fe (como su mayor dignidad) y reina de las ciencias (como su segunda dignidad). De «libre servidora» de la fe, se hizo durante largas etapas usurpadora de la fe, aunque, simultáneamente, *ancilla scientiarum* (esto último en diferentes sentidos), al imponerse la tarea de «reunir» más precisamente los resultados de las ciencias particulares en una llamada cosmovisión libre de contradicciones (positivismo), o fijar con más precisión que la que lo hacen ellas mismas, [22]
como una especie de policía de las ciencias, sus supuestos y métodos (filosofía crítica o filosofía llamada «científica»).

Puede demostrarse fácilmente —por causas que surgen de la cuestión— que la *nueva* relación básica de la filosofía con la fe y las ciencias, representa el *vuelco* más profundo, más penetrante y más fecundo en consecuencia de *las verdaderas relaciones* a que había podido llegar la cultura espiritual europea, y que este vuelco no es más que un ejemplo singular del fenómeno mucho más amplio de esa interior inversión *de toda ordenación de valores*, de ese desorden del espíritu y del corazón que constituye el alma de la era capitalista burguesa. En rigor, verdaderamente tenemos ante nosotros la *rebelión de los esclavos en el mundo del intelectual* y que con la misma insurrección de lo inferior contra lo superior en el *ethos* (predominio del individualismo singularista sobre el principio de solidaridad, de los valores utilitarios sobre los valores vitales y espirituales, y de estos últimos sobre los valores religiosos)[3], en las instituciones (predominio, primero del Estado sobre la Iglesia, de la Nación sobre el Estado, de las instituciones económicas sobre la Nación y el Estado), en las clases sociales (de la clase sobre la posición social), en la interpretación de la historia (del tecnicismo y teoría económica de la historia), en el arte (del movimiento de la idea teleológica sobre la idea formal, de la artesanía sobre las artes superiores, del teatro de empresarios sobre el teatro de poetas), etc., constituye un *síntoma* rigurosamente vinculado a esa total inversión de los valores.

Tampoco ha de extrañarnos la *simultaneidad* del proceso que ha hecho de la filosofía una «sabiduría mundana», hostil a la fe y hasta usurpadora de la fe (Renacimiento), y cada vez más esclava y concubina indigna, ya de una u otra ciencia particular (de la geometría, de la mecánica, de la psicología, etcétera). Ambas cosas están esencialmente acopla- [23]
das. Estos procesos no hacen más que seguir exactamente el principio

[3] Sobre ordenación jerárquica de valores, *ethos*, individualismo, principio de solidaridad, véase *El formalismo en la ética y la ética material de los valores.*

de que, la razón es de tal índole que —cualquiera fuera la *autonomía y poder hacia abajo*— lo mismo frente a toda vida instintiva, como en todas las «aplicaciones» de sus leyes —dentro de la multiplicidad de las series fenoménicas que le corresponden con *eterno* derecho, le corresponde, al mismo tiempo, una sumisión libre y humilde, efectuada también autónomamente, bajo el orden divino de la revelación— tiene que ser determinada *heterónomamente hacia abajo* en la misma medida en que niega la *condición*, yacente en la esencia de las cosas, de su derecho a la plena autonomía hacia abajo: a saber, su vivo enlace con Dios en su calidad de luz originaria, fundado en la virtud de la *humildad* y de la libre *capacidad de sacrificio*. Sólo como «libre servidora» de la fe, la filosofía puede conservar la dignidad de *reina* de las ciencias, y *tiene* que hacerse necesariamente servidora, incluso esclava y concubina de las «ciencias», si se atreve a conducirse como ama de la fe.

Deseo justificar desde ya el uso de las palabras «*filosofía*» y «las *ciencias*» con distintas significaciones, excluyendo categóricamente que la filosofía como reina de las ciencias esté incluida *entre éstas*, o que sea «una ciencia», pues en este caso debería ser llamada «filosofía científica». Sobre todo quiero justificar el uso de las palabras, diferente del de Edmundo Husserl, cuya idea objetiva de la filosofía es la que se aproxima más a la que desarrollamos aquí, pero quien expresamente designa a la filosofía como «ciencia».

Pues aquí no se trata de una diferencia objetiva, sino de una diferencia que es sólo terminológica, por lo menos en lo que se refiere al núcleo del asunto. Husserl distingue —en principio exactamente como lo haré más tarde[4]— el conocimiento de esencias, objetivamente evidente, del

[4] El trabajo publicado aquí había sido planeado originariamente como introducción de un estudio más extenso: *Die Welt und die Erkenntnis.* [El mundo y el conocimiento], que no llegó a publicarse. N. del E.

conocimiento real. El conocimiento real se mantiene por esencia en el [24]
dominio de la probabilidad. En cambio, la filosofía, en su disciplina básica, es *conocimiento evidente de esencias*. Husserl distingue, además, a la filosofía de las ciencias deductivas, de los que él llama «objetos ideales» (lógica, matemática pura). Con esto parece asignarle tanto a la fenomenología de los actos en general como a la fenomenología de lo psíquico una *Preferencia* ante la fenomenología de las cosas y a las fenomenologías de otros dominios materiales de objetos, por ejemplo, de la fenomenología de los objetos de la naturaleza, preferencia que no se justifica. Pero como Husserl no sólo exige «rigor» para la filosofía (con lo que estoy plenamente de acuerdo), sino además le asigna el título de «ciencia», en primer lugar está obligado a emplear la palabra ciencia con un significado fundamentalmente distinto: en un caso para la filosofía, como conocimiento evidente de esencias; luego, para las ciencias formales positivas de los objetos ideales, y, finalmente, para toda ciencia inductiva de la experiencia. Puesto que ya poseemos el digno y antiguo nombre de *filosofía* para lo primero, no vemos por qué hemos de emplear innecesariamente un nombre en dos sentidos. El temor de que la filosofía, en el caso en que no fuera subsumida a la «ciencia», tenga que ser incluida en otro concepto superior análogo, ya sea el arte, etcétera, carecería plenamente de sentido, puesto que no todas las cosas tienen que ser «subsumidas» y, por el contrario, ciertas cosas correspondientes a dominios autónomos de actividad y de objetos, más bien tienen derecho a rechazar tal subsunción. Entre ellas se encuentra en primer lugar la filosofía, que, en realidad, no es, precisamente, sino *filosofía*, que posee su propia idea, incluso de «rigor», a saber, de rigor filosófico, y por lo tanto no ha de guiarse por el rigor especial de las ciencias (llamado «exactitud» en los métodos de medida y de cálculo) como ideal que se eleva ante ellas. Pero el asunto también tiene un fondo histórico. Creo que Husserl utiliza el concepto griego de ciencia

para la filosofía, que en el alcance de su sentido coincide con la platónica, a la que Platón opone el ámbito de la *dóxa* (es decir, *toda* índole [25] de conocimientos probables). En este caso, por cierto, la filosofía no sólo sería «una» ciencia rigurosa, sino incluso la *única ciencia* verdadera, y todo lo demás, en definitiva, no sería ciencia en un sentido riguroso. Pero hay que considerar que el uso práctico de la palabra no solamente se modifica en el curso de los siglos sino que hasta se ha invertido a raíz de *las más profundas causas histórico-culturales.* Justamente aquello que Platón llamaba ámbito de la *dóxa*, con excepción de las ciencias formales, *constituye* el contenido de aquello que, desde hace varios siglos y en casi todas las naciones, se llama «ciencia» y «las ciencias». Por lo menos yo no he encontrado a nadie, en mi trato ni en los libros, que al emplear la palabra «ciencia» no pensara en primer lugar en la llamada ciencia positiva, y en cambio, pensara, por ejemplo, en la *épistéme* de Platón o en la filosofía como «ciencia rigurosa», en el sentido de Husserl, la cual, sin embargo, *no* contiene en sí a toda la matemática deductiva. ¿Se justifica ahora teleológica e históricamente volver a invertir el uso de esta palabra e introducir de nuevo la acepción griega? No lo creo. Si no se quiere sancionar eternamente una terrible equivocación, inclusive habría que *negar* a todas las ciencias inductivas empíricas el derecho de llamarse ciencias, y esto, sin duda, no es lo que quiere Husserl.

Pero no sólo en el uso de las palabras filosofía y ciencia discrepo de Husserl; más agudamente se distinguen las palabras *cosmovisión* y filosofía de la cosmovisión. La expresión plástica de «*Weltanschauung*» (cosmovisión) fue incorporada a nuestra lengua por un egregio investigador de la historia del espíritu, Wilhelm von Humboldt, y significa, ante todo, las respectivas formas fácticas del «ver el mundo» (no necesariamente conscientes y reconocidas por la reflexión) y la articulación de los datos intuitivos y de los valores por parte de los complejos sociales (pueblos, naciones, círculos culturales). En la sintaxis de las

lenguas, pero también en la religión, el *ethos*, etc., pueden encontrarse e investigarse estas «cosmovisiones». Por lo tanto, también aquello que yo llamo «metafísica natural» de los pueblos corresponde al ámbito de lo que debe abarcar la palabra «cosmovisión». La expresión «*filosofía de la cosmovisión*», significa para mí lo mismo que significa para la especie «homo» filosofía de las cosmovisiones constantemente «naturales» y de las cosmovisiones que varían en cada caso; una disciplina muy importante en la forma en que sobre todo Dilthey trató hace poco y con fortuna, de estimular y llevar a la fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. Husserl, en cambio, llama filosofía de la cosmovisión exactamente a lo que yo llamo, con un *derecho* mucho más histórico, «filosofía científica», es decir, el ensayo proveniente del espíritu del positivismo de hacer de los sucesivos «resultados de las ciencias», una metafísica «conclusiva» o una llamada «cosmovisión», o bien hacer desembocar a la filosofía en teoría de la ciencia, es decir, de elaborar la teoría de una metafísica de los principios y métodos de la ciencia. Husserl censura en términos notables las tentativas de ese tipo, a partir de conceptos fundamentales de una ciencia particular («energía», «sensación», «voluntad») o de todas las ciencias, y señala como ejemplo los ensayos hechos por Ostwald, Verworn, Haeckel y Mach, en los que se puede señalar cómo a través de esas tentativas en algún punto se hace arbitrariamente difícil el progreso, infinito por esencia, de toda percepción científica de las cosas, de toda observación e investigación. Comparto plenamente esta opinión. [26]

La «ciencia filosófica» es de hecho una quimera, puesto que la ciencia positiva también tiene que establecer ella misma su supuesto, tiene que extraer ella misma sus posibles consecuencias y conciliar ella misma sus contradicciones, mientras que con toda razón aleja a la filosofía cuando ésta intenta inmiscuirse. La totalidad de las ciencias, con todos sus supuestos, por ejemplo, la matemática con los axiomas que la sos-

tienen, descubiertos por el matemático, vuelve a erigirse en problema para la fenomenología en el sentido en que esta totalidad es reducida fenomenológicamente, es colocada, diríamos, entre paréntesis y es investigada sobre la base de sus fundamentos intuitivos de esencia. Pero no me parece correcto que Husserl asigne el buen nombre de filosofía de [27]
la cosmovisión a las creaciones de la fantasía de investigadores especiales que quieren desempeñar el papel de filósofos —y todas las ciencias son ciencias especiales— es decir, justamente a la llamada «filosofía científica». Las cosmovisiones nacen y crecen, pero no son pensadas por eruditos. Y, además, la filosofía nunca puede ser, como lo destaca correctamente Husserl, cosmovisión, sino, a lo sumo, teoría de la cosmovisión. Pero si se creyera que la teoría de la cosmovisión puede ser, en efecto, una tarea importante, aunque no de la filosofía, sino únicamente de las ciencias históricas y sistemáticas del espíritu, esto sólo es cierto respecto de la teoría de las cosmovisiones singulares positivas, por ejemplo, de la india, de la cristiana, etc. Pero existe además una filosofía, primero de la «cosmovisión natural», luego de las «cosmovisiones materiales posibles» en general, que es el fundamento histórico de los problemas científico -culturales referidos a esto de una teoría positiva de la cosmovisión[5]. Y esta teoría de la cosmovisión también estaría en condiciones de apreciar, con el auxilio de una pura fenomenología filosófica pensada como idealmente terminada, el valor cognoscitivo de las cosmovisiones. También sería capaz de señalar que las estructuras de las cosmovisiones fácticas, a diferencia de los productos periodísticos diarios de la «filosofía científica», fundan y condicionan la estructura de los grados fácticos de las ciencias y los tipos de ciencias de los pueblos y épocas —e incluso la existencia y la no existencia de una «ciencia», en un sentido europeo occidental— y que a cada variación de una es-

[5] Véase, además el estudio del autor, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltansahauungssetzung*, 1922. Además, el trabajo, *Probleme einer Soziologie des Wissens*.

tructura científica le ha precedido legalmente una variación semejante de la estructura de la cosmovisión. Y quizás sea en este punto donde exista una profunda diferencia concreta entre la opinión de Husserl y la mía —en la medida en que Husserl, mucho más que yo, está dispuesto a asignar a las ciencias positivas una independencia efectiva [28]
mucha mayor frente a las cosmovisiones dotadas de dimensiones de duración completamente distintas que las que ofrecen los progresos de las ciencias positivas, cosmovisiones que varían en extremo lenta y difícilmente. Las estructuras científicas, sus sistemas fácticos de conceptos y principios básicos, me parece que varían en forma discontinua en la historia en relación con las cosmovisiones, y me parece que sólo *dentro* de cada estructura dada de *una cosmovisión*, por ejemplo, la europea, yace la posibilidad de un progresa de la ciencia en principio ilimitado.

Frente a mi afirmación de que, para la índole especial del conocimiento que se llama filosófico, una actitud moral previa es la que constituye la condición previa esencialmente necesaria, muchas han de pensar en doctrinas que encontraron amplia acogida, sobre todo desde Kant y Fichte hasta el presente. Me refiero a las doctrinas que han sido llamadas «primado de la razón práctica sobre la teorética» (desde Kant). De hecho, Windelband, por ejemplo, en su conocido libro sobre Platón, relacionó la forma socrática y su influencia platónica ulterior con esta teoría de Kant, relación que no sólo es inexistente, sino que, incluso, su aceptación implica un radical desconocimiento de lo que realmente pensaban Sócrates y Platón, y de lo que también nosotros consideramos como verdadero (de acuerdo con el pensamiento fundamental). Los grandes padres antiguos de la filosofía europea no sólo no conocieron una teoría del llamado primado de 1a razón práctica sobre la teórica, sino que más bien aparece con toda claridad que ellos le conceden a la vida teorética *theoreïn* una incondicional preferencia de valor sobre la vida práctica (*pratteín*). Cada una de las formas que ha adoptado

desde Kant la teoría del primado de la razón práctica ha negado justamente esta preferencia de valores. La verdadera relación de ambas concepciones consiste en que la teoría antigua erige a una determinada actitud moral del espíritu (ese impulso del hombre íntegro hacia lo esencial) en mera condición previa del *conocimiento* filosófico, es decir, en condición para penetrar en el reino de las cosas, o avanzar hasta un [29] umbral en que tiene que habérselas con la filosofía; y que justamente la superación de todas las actitudes exclusivamente *prácticas* frente a la existencia es lo que —junto a otras cosas— constituye la misión y la meta de esta actitud *moral* del espíritu. Kant opina, por el contrario, que la filosofía teorética no posee *ninguna* condición previa específicamente moral en el filósofo, pero que también en el supuesto caso de una perfección extrema de la filosofía, sólo la vivencia del *deber* y de la *obligación* nos concedería una participación en esa ordenación «metafísica», en la que, según su opinión, la razón teorética trata de penetrar en vano y con sofismas. Pero Fichte (y la escuela actual de H. Rickert, dependiente en ese sentido de Fichte) hizo de la razón teorética un producto de la razón práctica, equiparando el ser de las cosas a la mera exigencia (el ser ideal del deber) de su reconocimiento mediante el acto del juicio; el obligatorio reconocimiento del llamado *valor* de verdad de fundar el *ser* de las cosas, y hasta de absorberlo en la «exigencia» de este reconocimiento. Por lo tanto lo que en Platón no es más que un supuesto *subjetivo*, aunque necesario como tal para la meta de la filosofía, para el conocimiento teorético del ser, es, para estos pensadores, un primado de lo moral en las ordenaciones *objetivas* mismas; en cambio, los antiguos, casi exactamente a la inversa, sólo creían encontrar en el *bien* nada más que un grado superior del ser (*óntos on*). Esa teoría del primado de la razón práctica es la que más intensamente ha socavado y desplazado la idea de que para el puro conocimiento de determinados objetos existentes se requiere cierta *forma de vida moral duradera*, y

que los errores metafísicos están justamente ligados a la actitud preferentemente «práctica» frente al mundo.

La tesis que sostenemos aquí no coincide exactamente con ninguno de estos dos círculos de ideas, por más que se aproxime mucho más a la opinión antigua que a la moderna. En primer lugar, resulta evidente que en todos los problemas especiales de la captación y conocimiento de los valores (que a diferencia de los antiguos, yo no puedo considerar como mera función del conocimiento del ser, como tampoco puedo consi- [30]
derar al valor positivo mismo como un grado respectivamente superior del ser), el querer y el obrar previos a la captación de valores constituyen los motivos principales de todos *los errores de valor*, o diríamos, cegueras de valor. Precisamente por esa el hombre que quiere llegar a la captación de valores (y a la acción y al obrar posibles fundados en ella), tiene que estar determinado primero por la *autoridad* y la *educación* del obrar y del querer en esa forma, de modo que se eliminen estos motivos de error en *su captación de valores*. El hombre tiene que aprender, ante todo, de modo más o menos ciego, a querer y obrar bien y correctamente, en forma objetiva, antes de que sea capaz de captar el bien como bien y de querer el bien inteligentemente y de ser capaz de realizarlo. Pues si bien la proposición de Sócrates, de que aquel que conoce claramente el bien, también lo quiere y lo realiza (con las rectificaciones que le he hecho en otra parte[6]), resulta exacta en la medida en que una conducta plenamente buena no sólo incluye en sí la bondad objetiva de lo querido, sino también la evidente intuición de su prioridad valorativa objetivamente fundada como lo «mejor» en cada caso, no carece de menor verdad la afirmación de que la adquisición de la capacidad subjetiva para esta captación está ligada, a su vez, a la *eliminación de sus motivos de error*, constituidos sobre todo por formas de

[6] Véase sobre esto mi libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, parte I.

vida que consisten en un querer y obrar objetivamente malos hechos costumbre. Siempre son *modos prácticos de vivir errados*, en alguna manera previos, los que rebajan nuestra conciencia de los valores y de las jerarquías de los valores al nivel en que están esos mismos modos de vida, y que nos llevan primariamente a una ceguera de valores o un error sobre los valores. Admitido esto, no reside por cierto en ello la única razón por la cual se acepta también para el conocimiento *teorético* del ser —a diferencia de toda captación de valores en forma de actos emocionales (sentir algo, preferir, amar)— una «condición moral práctica» análoga, sino que hay que añadir algo más a lo dicho. Ese «algo [31]
más», se refiere a la relación de esencia que existe entre conocimiento de valores y conocimiento de ser en general. Y me parece que es una ley rigurosa de la estructura de la esencia tanto de los actos «espirituales» superiores como de las «funciones» inferiores que suministran la materia a nuestro espíritu, que, en el orden de lo posible dado en el *ámbito objetivo en general*, las cualidades de valor y las unidades de valor, pertenecientes a este orden, están dadas previamente a todo lo que pertenece al estrato del ser ajeno a los valores: de manera que ningún ente totalmente libre de valor pueda hacerse «originariamente» objeto de una percepción, recuerdo, esperanza, y en segundo lugar, del pensamiento y juicio, sin que su cualidad de valor o su relación de valor no nos haya sido *dada* de algún modo *de antemano* frente a otra cosa (igualdad, diferencia, etc.), (en que lo «anterior» no implica necesariamente sucesión en el tiempo y duración, sino solamente el *orden* de la serie de lo dado, o de la duración). Todo ser ajeno o indiferente al valor es un ser sólo en base a una *abstracción* más o menos artificial, en virtud de la cual prescindimos de su valor, no siempre dado concomitantemente, sino incluso dado siempre de antemano; un modo de abstracción que, por supuesto, puede originarse habitualmente en el «erudito», y erigirse en su «segunda naturaleza», de manera que, a la

inversa éste se sienta dispuesto a considerar el ser ajeno al valor de las cosas (de la naturaleza y del alma) más originario que las cualidades de valor de las cosas no sólo *en tanto existe*, sino también *en tanto es dado*; y que en base a este supuesto equivocado busque cualquier «medida», «norma», etc., gracias a las cuales su ser ajeno al valor le reintegre la diferencia de valor. Sólo por eso le resulta tan difícil al hombre natural pensar «psicológicamente», es decir, sin valores[7]. Ya el círculo de modalidades y cualidades exteriores sensoriales de que dispone una especie [32]
—como puede corroborarlo exactamente la teoría «comparada» de los sentidos— depende siempre del aislamiento de aquellas cualidades *posibles* en general que puedan obtener una función de signo para cosas y unidades de proceso *importantes para la vida* (importantes para la vida de la organización respectiva). Las cualidades se dan originariamente como signos para «amigo y enemigo»[8]. El niño antes de saber que el azúcar es dulce sabe que es agradable (por lo cual un niño suele llamar azúcar a todo lo que es igualmente agradable), y antes de saber que el remedio es amargo (en el sentido cualitativo de la cualidad sensorial) sabe que es desagradable (amargo, en el sentido valorativo de la palabra). Ya demostré, en forma tan insistente que no deseo repetirlo, que lo mismo ocurre en cada medio, en el recuerdo, en la esperanza y en todas las unidades concretas de la percepción[9].

También rige para cosmovisiones enteras de círculos culturales y pueblos, el hecho de que las estructuras de su conciencia de *valor* prescriben la última *ley de configuración* a toda la cosmovisión (en la medida en que se refiere a lo existente). Y rige para todo progreso histórico del

[7] Sobre actos y vivencias emocionales y la abstracción realizada por la psicología explicativa, véase en *El formalismo*... parág. IV, cap. I.

[8] El significado de este principio para determinar grupos de hechos de la fisiología y psicología de los sentidos y también para la historia del desarrollo de la percepción sensorial en el desenvolvimiento del mundo de la vida, está señalado en *El formalismo*... parágr. III.

[9] Véase al respecto y para lo siguiente, *El formalismo*...

conocimiento el hecho de que los objetos que abarca este progreso del conocimiento han debido ser amados u odiados *antes* de ser intelectualmente reconocidos, analizados y *juzgados*. Siempre el «*amante*» precede al «*conocedor*», y no existe ningún dominio del ser (ya sean números, estrellas; plantas, complejos de realidad histórica, asuntos divinos), cuya investigación no haya recorrido una *fase enfática* antes de iniciar la fase de análisis libre de valor; una fase que en la mayoría de los casos coincidía con una especie de enaltecimiento metafísico del dominio (un [33]
falso enaltecimiento con significación «absoluta»). Hasta los números eran en principio «dioses», para los pitagóricos, antes de que éstos investigaran sus relaciones. La geometría analítica presentaba para su inventor Descartes una significación resueltamente metafísica, coincidente con lo absolutamente válido de la física; para él, el espacio cristalizaba en materia. Leibniz concibió el cálculo diferencial como caso especial de su «*lex continui*» interpretada metafísicamente; para él (por lo menos al principio), no era un artificio de nuestro entendimiento, sino una expresión del devenir mismo de las cosas. La reciente historia de la economía del siglo XIX nació en el cascarón de huevo de la concepción histórica metafísica económica, en virtud del nuevo interés por los procesos económicos, intensificado al máximo, que manifestó tina clase que había sufrido mucho económicamente. La fantástica especulación de la naturaleza del Renacimiento, delirante en una embriaguez de la naturaleza de fuerte tinte panteísta, precedió, como nueva orientación del interés del hombre europeo, a la rigurosa investigación natural. Para Giordano Bruno, el cielo visible constituyó al principia el objeto de un nuevo entusiasmo, antes de que fuera realmente estudiada por la astronomía exacta. Bruno saluda al copernicanismo no en su aspecto negativo (que rechaza ese «cielo» de la Edad Media, es decir, el reino de las esferas finitas de la astronomía precopernicana, con sus materias especiales y sus formas de movimiento exclusivamente propias, con sus

espíritus de las esferas, etc.), sino en el aspecto positivo de que Copérnico había descubierto una nueva estrella en el cielo —la Tierra— y de que nosotros «ya» estábamos «en el cielo» y de que, a la inversa, no existía lo exclusivamente «terreno» del hombre medieval. Del mismo modo, la alquimia precedió a la química rigurosa; los jardines botánicos y zoológicos como objetos de un nuevo goce y de una nueva valoración de la naturaleza, a los comienzos de la botánica y zoología, más rigurosamente científicas. El «amor» romántico por la Edad Media precedió análogamente a su rigurosa investigación histórica; el placer congenial del aficionado a las diversas partes de la cultura griega (por ejemplo, [34]
la afición de Winckelmann a la plástica, a la interpretación de las poesías griegas como eternos modelos en el periodo clásico de la filología moderna), a la filología y arqueología cultivadas histórica y científicamente. Para la investigación de lo divino constituye casi una *communis opinio* de todos los grandes *teólogos que un contacto* emocional con Dios en el «amor a Dios», un sentir su presencia como *summum bonum* —una excitación del «sentido divino», como dicen las grandes oratorianos, Malebranche y Tomassino, ateniéndose a los neoplatónicos y a los padres griegos— precede y tiene que preceder a todas las demostraciones de su existencia como última fuente de realidad[10].

Pudiéndose demostrar —como aludí rápidamente—, de acuerdo con las más diversos métodos con que podemos investigar, el conocimiento del valor y el conocimiento del ser, este primado del dato de valor sobre el dato de ser, de ninguna manera se desprende de esto una prioridad existente en sí de los valores frente al ser. También aquí «lo posterior en sí» puede ser «lo anterior para nosotros», que era lo que afirmaba Aristóteles, como regla general referente a la relación del conocer y el ser. La afirmación de Aristóteles no sólo es válida sino *que* debe serlo, puesto que es una proposición evidente la de que a todas las cualidades

[10] Véase *Probleme der Religion*.

corresponde un ser subsistente, al cual son inherentes esas cualidades; aunque las mismas puedan darse en forma aislada de sus portadores y estén siempre sometidas por esencia a un orden propio fundado en su contenido.

Pero de igual moda, de la prioridad del dato de valor sobre el dato de ser, combinada con la proposición anterior, según la cual el dato de valor evidente presupone a su vez una «condición moral» —y tanto más, cuanto menos relativos sean las valores—, se desprende que precisamente par eso también el posible *acceso* al ser absoluto a su vez está *indirectamente* ligado a esta «condición moral».

La relación peculiar que establecemos aquí entre el valor y el ser, en- [35]
tre teoría y moral, consiste en que el dato evidente de valor posee una prioridad *objetiva* sobre toda buena conducta, todo querer y todo obrar (pues sólo lo evidentemente querido como bueno es también perfectamente bueno si a su vez es objetivamente bueno). El dato evidente de valor es, al mismo tiempo, de aposterioridad subjetiva frente al querer y a la conducta objetivamente buena. El dato evidente de valor es, además, de aprioridad subjetiva frente a todo dato de ser. El valor, empero, frente al ser subsistente, sólo posee significación atributiva. Por eso podemos agregar de inmediato que los tipos específicos «emocionales» de los actos de nuestro espíritu, que también constituyen las fuentes para todas los juicios secundarios de valor y para todas las normas y principios del deber ser, y en virtud de los cuales las valores nos son dados, constituyen el común lazo de unión tanto para toda nuestra conducta práctica coma para toda nuestro conocimiento y pensamiento teorético. Puesto que, dentro del grupo de los actos emocionales, el *amor y el odio* son los tipos de actos más originarios y los que abarcan y fundan a todos los demás tipos de actos (interés, sentimiento de algo, preferencia, etc.), constituyen también las *raíces comunes* de nuestra conducta práctica y teorética, y son los *actos básicos* en que exclusivamente encuentra y

mantiene su última *unidad* nuestra vida teorética y práctica.

Como puede observarse, esta teoría se distingue nítidamente en nuestro espíritu de todas las teorías, tanto de las de un primado de la razón corno de las de un primado de la voluntad, por cuanto afirma un *primado del amor y del odio* tanto frente a todas las especies del «representar» y del «juzgar», como frente a todo «querer». Pues no corresponde, como se señaló en otra parte, subsumir en forma alguna los actos del interés; de la atención y los actos de amor y odio en el aspirar y querer, ni tampoco es posible reducirlos a meras modificaciones del contenido representativo[11].

## 3 [36]

## Análisis del impulso moral

En el acto total del impulso moral, en virtud del cual el núcleo de la persona trata de participar en lo esencial por medio del conocimiento, cabe distinguir diversos factores. Pero una vez señalados es preciso investigar con exactitud, en primer lugar, la *posición* cognoscitiva fija, especial, que se logra como meta gracias a este impulso de toda la persona; en segundo lugar, el *principio* cognoscitivo mediante el cual y de acuerdo con el cual se conoce en esta actitud; y finalmente, en tercer lugar —el más importante —, la naturaleza del *mundo de objetos* y de

[11] Sobre las relaciones más exactas del amor y del odio con los actos cognoscentes y de tipo volitivo, véase el estudio *Erkenntnis und Liebe*; además compárese la tipología histórica de este problema en el libro *Krieg und Aufbau, «Liebe und Erkenntnis»*. Véase, además, mi libro *Zur Theorie und Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Halle 1913.

su nexo, que en esta posición cognoscitiva ocupa el lugar de lo dado en la «cosmovisión natural».

Sólo una vez que se haya hecho esto, se pueden desarrollar las *disciplinas* filosóficas y exponer las relaciones de la filosofía con toda clase de conocimientos no filosóficos: 1.º con la cosmovisión natural, 2.º con la ciencia, 3.º con el arte, la religión y el mito.

## A.
## El acto del impulso como acto personal «del hombre entero»

No es característico de una filosofía especial, sino de la esencia misma de la filosofía, el hecho de que en ella el hombre *entero* se encuentre en plena actividad haciendo uso de la totalidad concentrada de sus facultades espirituales superiores. En su aspecto subjetivo, esto corresponde al hecho fundamental de que la filosofía es una —a diferencia de las ciencias que, par esencia, son múltiples—. Esta diferencia de unidad y multiplicidad constituye también un rasgo esencial de diferenciación entre la esencia de la filosofía y la esencia de la ciencia[12]. En virtud [37]
de la naturaleza especial de sus objetos (números, figuras geométricas, animales, plantas, objetos inertes y vivos), las ciencias exigen, en cada caso, la aplicación y ejercitación de funciones *parciales*, especiales, del espíritu humano, por ejemplo, mayor reflexión a arte de observación, mayor pensar discursivo o intuitivo -inventivo, etc. Aparte de esto, las principales clases de ciencias exigen, en cada caso, formas especiales, *unilaterales*, de intuición material, correspondientes a las específicas *formas de existencia* de sus objetos, entre las que cabe señalar, por ejemplo, la forma de la intuición externa, para las ciencias de la naturaleza,

[12] No existe «la» ciencia; sólo existen ciencias.

y la intuición interna para la psicología. Las ciencias que se ocupan de mundos de bienes ligados a cierto tipo de valores (arte, derecho, Estado, etc.) exigen una aplicación y ejercitación especial y *unilateral* de las funciones emocionales, por ejemplo, del sentida de la cualidad en el arte, del sentido del derecho y de lo lícito en la ciencia jurídica, en virtud de lo cual se hacen patentes a la conciencia estos tipos de valores. En la filosofía, en cambio, filosofa originalmente la *totalidad concreta* del espíritu humano, y lo hace de tal modo, que yo diría que lo hace «exaltando» el grupo de funciones en actividad en cada caso. Incluso en un problema filosófico parcial, filosofa el *hombre entero*. Sólo *reintegrando* por ahora en el centro de su persona las formas de intuición esencialmente diferenciales y las actitudes de conciencia que se adoptan en las «ciencias», o que se adoptan separadas y diferenciadas en la religión y en el arte y en sus representantes, y que están ligadas a la *posibilidad* específica de los datos de las respectivas regiones del ser y del valor, el filósofo es capaz de realizar, aunque no sea más que de acuerda con su *posibilidad*, aquello que no pueden realizar todos los que viven y obran unilateralmente en estas *formas*: señalar la diferencia de esencia de estas *formas* de la intuición y del correspondiente existir y estar dado, y circunscribirlas nítidamente; además —y esto es lo más importante— es capaz de colocar frente a una mirada del espíritu aún indiferenciada [38]
y absolutamente simple las *formas* de intuición, de pensamiento y de sentimiento que viven los investigadores, los artistas, los piadosos —y esto sin poseerlas objetivamente— en calidad de *contenidos* especiales de esencia; es capaz de *objetivarlas* ante una *intuición pura y carente de forma*, o sea, ante un «pensamiento» puro y libre de formas.

La antigua exigencia platónica de que el hombre entero —no sólo su razón aislada o su ánimo aislado, etc.— tiene que buscar la participación en 1o esencial por medio de la filosofía, no es, por lo tanto, como admiten muchos puerilmente, un rasgo meramente *Psicológico* del carácter

de Platón: es una exigencia de la posibilidad cognoscitiva por parte de *su objeto* mismo, que reside en la *unidad* esencial y en la problemática *material* de la filosofía. Es una exigencia fundada, no psicológicamente ni tampoco filosófico —gnoseológicamente, sino *ónticamente.* Pues las regiones del ser, diversas por su esencia, en tanto que esencialmente diversas, sólo son captables, en sus tipos especiales, por la reintegración previa de sus formas de intuición, tipos de actos, etc., que les corresponden por esencia, en *un* punto de partida unitario, en el *centro* de una persona. Se interpreta, pues, completamente mal esta proposición del hombre entero que filosofa cuando, en lugar del concreto *centro de actos del espíritu,* se coloca al «hombre» como objeto psico -físico, como si también *este* «hombre» pudiera incluir sus particularidades en la filosofía y hacer, de este modo, de la filosofía una «novela» de su autor. Y también se entendió mal la idea cuando, en el sentido de la proposición de Fichte, completamente distinta de la de Platón, de que «la filosofía que se profesa depende de la clase de hombre que se es», se hacía responsable al carácter moral también del *contenido,* del *resultado* de la filosofía, en vez de hacerlo exclusivamente del *impulso, o* sea, de la magnitud, la pureza y la energía del impulso que nos pone en una posible relación de conocimiento con el *dominio del ser* existente en sí, del que se ocupa la filosofía.

Por último, también sería interpretar erróneamente nuestra proposi- [39]
ción si se desconociera que todo acto concluyente del hombre espiritual que filosofa como totalidad tiene que ser un acto de *conocimiento* —en la ética, por ejemplo, como en la ontología—, y que, a pesar de eso, lo peculiarmente *dado,* que está en la base de este conocimiento, se puede deber muy bien no a funciones «cognoscentes» del espíritu concreto y que, incluso en ciertas cosas, estas mismas funciones cognoscentes se deben a lo peculiarmente dado, se le tiene que deber a ellas. Me parece que Dilthey, por ejemplo, no siempre ha distinguido exactamente en

sus escritos las funciones que dan y que concluyen gnoseológicamente, y los actos del espíritu en el filosofar, y que de este modo ha franqueado el camino a ciertas críticas racionalistas de su doctrina, completamente erradas. Existe en la actualidad una especie de aspiración a la llamada «filosofía de la vivencia», que adhiere al error fundamental de que la filosofía jamás podrá ser otra cosa que co*nocimiento,* es decir, conocimiento rigurosamente objetivo, determinado exclusivamente por el objeto y nada más; que podría ser quizás, por ejemplo, «vivencia» a abrir juicios sobre cada vivencia contingente, por ejemplo, sobre sentimientos de evidencia que aparecen de tarde en tarde[13]. Aunque parezca extraño existen filósofos que consideran también como un «hecho vivencial psíquico contingente» a las formas esenciales emocionales de aprehensión de valores y a la pluralidad y diversidad, según los distintos filósofos, de las materias del posible conocimiento, que dependen, en su carácter de *dadas* y no sólo en su ser y constitución de ese impulso del hombre total. Estos filósofos profesan la opinión inmensamente ingenua de que, para ser filósofo, basta con poder juzgar y razonar correctamente sobre cualquier cosa.

Al tratar de elevarse a la participación en lo esencial, el concreto centro [40]
de actos del hombre entero tiene como meta, por lo tanto, una *unión inmediata* entre su ser y el ser de lo esencial. La finalidad del hombre es aquí llegar a ser el correlato central de actos de todo lo esencial posible y, en verdad, dentro del *orden* inmanente en este dominio. Esto significa tanto que el centro de los actos tiene que esencializarse y eternizarse a sí mismo, es decir, a su propio ser, por medio de esta participación, como que las esencias tienen que ser trasladadas a la forma del ser y a la envergadura de la *personalidad.* Pero en la medida en que —como

[13] El hecho de que mi exposición *Versuche einer Philosophie des Lebens* (véase *Vom Umsturz der Werte*) haya podido ser mal interpretada psicológicamente, no es más que un indicio del nivel inferior de los respectivos críticos o de sus presuntuosos seguidores.

se verá[14]— la idea de un concreto centro (infinito) personal de actos, en tanto que correlato de *toda* clase posible de esencias, se identifica con la idea de Dios (o con *una* determinación fundamental de esta idea), aquel intento del impulso del hombre espiritual entero es siempre, al mismo tiempo, un intento del hombre de *trascenderse* a sí misma como ser natural y acabado, de divinizarse a sí mismo o de parecerse a Dios (Platón).

«Intentar» fácticamente[15] desprender el centro de actos del propio espíritu de su relación psicofísica y biológico -humana, mediante un acto siempre nuevo de este centro —no sólo mediante un «prescindir» abstractivo -teorético o un simple «no tener en cuenta» a esta relación—, e «incorporarlo» al centro universal de actos que corresponde a la idea de Dios, para echar una mirada sobre el ser de todas las cosas a partir [41]
de este centro de actos y, diríamos, «en» su fuerza; esto constituye, en tanto que tentativa siempre renovada, un rasgo esencial del «impulso» que investigamos. La pregunta de si es ónticamente posible lograr este intento y hasta qué punto se logra, constituye un problema completamente distinto, que afecta al contenido de la filosofía, y no al origen de la *actitud* filosófica del espíritu ni a la intención unitaria que le corresponde por esencia.

[14] Véase *Probleme der Religion*.

[15] Los métodos que serán investigados más adelante, de «reducción» de los modos de existir de los objetos, para llegar a ilustrar de su puro «que», su «esencia», su «ser» —procedimiento que Husserl llama «reducción fenomenológica» y describe como «abstracción», o sea inhibir como «poner entre paréntesis» de los modos de existir (no del existir mismo, como él admite)—, presuponen a este acto que intenta desprender el ser del centro de actos de su relación con el ser psico —físico por lo menos de acuerdo con la *función*, por lo tanto presuponen un proceso de ser, un llegar a ser distinto del hombre. La técnica espiritual del conocimiento de este cambio de la persona misma debe preceder a estos métodos exclusivamente lógicos de abstracción. [Con respecto a «reducción fenomenológica» véase en *Phenomenologie und Erkenntnistheorie,* además en los escritos posteriores *Die Stellung des Menschen im Kosmos y Idealismus -Realismus.*]N. del E.

## B.
## Punto de partida y elementos del impulso

En el estudio del impulsa que conduce a la actitud filosófica del espíritu (y, a partir de ella, al objeto y al ser de la filosofía) es preciso distinguir dos partes: su punto de partida y su meta. Ahora bien, para todos los tipos de actividad espiritual superior dirigida hacia el grupo de valores que en mi *Ética* he llamado «valores espirituales» (ya sea esta actividad científica, filosófica, estética, artística, religiosa, moral), el punto de partida *común* está constituido por la cosmovisión natural[16] del hombre y por la dado en ella que existe y vale.

El *supuesto idéntico* común para los más diversos y fundamentalmente distintos actos y tomas de posición, que conducen desde este punto de partida hacia «cualquier» ámbito de valor de la esencia de los valores *supravitales*, constituye la *conducta objetiva*. Es la conducta del espíritu orientada en general hacia la esencia la como tal de valores de ese tipo. Pero si ha de estudiarse la superación del «impedimento moral» —esa superación que reside justamente en el impulso y se produce por él— tenemos que conocer primero la naturaleza general de la cosmovisión natural y el ser y la conducta del hombre que corresponden a ella en calidad de datos. Y no debemos dejar de buscar aquel momento idéntico en el acto qué funda, en primer lugar, la actitud objetiva en general; en segundo lugar, la actitud filosófica por parte de la persona. Y es [42]
particularmente importante que percibamos en una *justa* relación los tres modos distintos par esencia de conducta objetivamente cognoscitiva: 1.º cosmovisión natural, 2.º cosmovisión filosófica, 3.º cosmovisión

[16] O sea la «conducta» natural (querer, obrar, etc.), lo mismo que la «actitud» natural de valores.

científica[17].

La primera característica de toda cosmovisión *natural* es que el sujeto inserto en ella considera al ser del mundo circundante, es decir, a toda clase de ser del mundo circundante[18] como el ser del mundo; y esto en todas las direcciones, espacial, temporal, y también en la dirección del mundo interior y del mundo exterior, en la dirección hacia lo divino lo mismo que en la dirección hacia objetos ideales. En todas estas direcciones existe un mundo circundante que, par más que para los diversos sujetos singulares y colectivos (pueblos, razas, la especie natural del hombre), lo mismo que para los diversos grados de organización de la vida posea un contenido singular distinto, participa de una *estructura* esencial que lo hace «mundo circundante». Esta estructura del mundo circundante natural constituye el sistema de las formas naturales del existir (cosas, acontecimientos, intuición natural de espacio y tiempo), a las que corresponde el sistema de las formas naturales de percepción, de pensamiento y de lengua (sano entendimiento humano y lenguaje popular). Este sistema ha de estudiarse con toda exactitud en la fenomenología de la cosmovisión natural y ha de ser nítidamente separado de 1a *teoría de las categorías de la ciencia, lo* mismo que de la teoría de las formas del conocimiento y del ser, de la que se ocupará luego la *filosofía como filosofía,* una vez que haya alcanzado su objeto especial y se encuentre frente a él en una posición cognoscitiva.

Cualquiera sea para el hombre la estructura del *ser del mundo circundante* es propio de ella ser *relativa* en su ser a *la singular organiza-* [43]
*ción biológica* del hombre como especie particular de la *vida universal.* Esta relatividad de lo existente o esta vinculación de lo existente con la «organización», subsiste en la misma medida para la estructura y

[17] Véanse los trabajos posteriores *Philosophische Weltanschauung* (1927) y *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925).

[18] Con respecto a persona —mundo y organismo (cuerpo)— mundo circundante, véase *Der Formalismus...* sobre todo parágr. III y VI B A.

el contenido de la esencia material de este mundo circundante (de las esencias que penetran en él), que para su existir real y las formas de su existir. Aquí nos encontramos en el mundo de la *dóxa,* de acuerdo con la separación platónica de *dóxa* y *epistéme*, y resulta indiferente que por mundo circundante pensemos en el medio ambiente especial de un individuo, una raza, una generación o un pueblo, o en el ambiente general del hombre natural como representante de esta especie *vital* en general. La reducción que el *conocimiento científico* «universalmente *válido*» realiza en el ser y en el contenido del mundo circundante consiste en pensar y reconocer lo existente en su ser como relativo a la vida en general, de modo que concebido en su plenitud y eliminada rigurosamente toda relatividad de ser (relatividad de esencia y existencia) con respecto a individuo, raza, pueblo, etc., sea más bien relativo a la organización humana en general o a lo que hay de idéntico en todos los hombres. Es un hecho fundamental que de toda la plenitud del ser del mundo en general sólo pase a la esfera del mundo circundante aquello que tiene significación (plenaria o antagónica o dialogante) para la estructura de los instintos y para la estructura sensorial correspondiente a 1a estructura de los instintos en el hombre. Ese hecho fundamental subsiste exactamente en la misma forma para el mundo circundante total —despojado de toda referencia al ser individual -particular y referido más bien a *un hombre vivo en general*— que para los ambientes más particulares del individuo, la raza, etcétera.

La dirección del conocer «filosófico», a diferencia del conocer «científico» que se mantiene en las formas de estructura —aunque no necesariamente en los contenidos de estructura— de la «cosmovisión natural», no reside en una ampliación de la participación cognoscitiva en el ser del mundo circundante o en la conquista de un *mundo circundante* (humano) de «*validez universal*». El conocimiento filosófico más bien [44]
apunta a una *esfera del ser completamente distinta* que se encuentra

*afuera y más allá de la mera esfera del mundo circundante del ser.* Precisamente por eso se requiere un *impulso* especial para alcanzar el ser mismo del mundo. Es decir, es necesaria una especial articulación, en primer lugar, de actos morales, para aflojar en lo posible en el espíritu cognoscente los lazos que hacen que su posible objeto, dentro de la concepción natural del mundo circundante. (tanto de la común como de la «científica»), sea relativo en su ser a la *vida,* a la *vitalidad* en general y, por lo mismo, también necesariamente a cualquier sistema especial somático -sensorial de instintos. Estos actos son necesarios para que el espíritu abandone en principio el ser meramente relativo a la *vida, el ser para la vida (y,* con él, para el hombre como ser viviente), a fin de poder participar en ser tal como es en sí mismo y por sí mismo[19].

En la textura de estos *actos morales básicos,* que por su esencia *hacen posible el conocimiento filosófico,* distinguimos un tipo positivo de actos básicos y dos tipos de actos básicos orientados negativamente, que, en su actuación unitaria conjunta, permiten que el hombre llega al umbral del posible dato del objeto de la filosofía:

1. *El amor de toda la persona espiritual al valor y al ser absolutos*,
2. *la humillación del yo y del ego natural*,
3. *El autodominio y, por su medio, la objetivación posible de los impulsos instintivos que condicionan siempre necesariamente la percepción sensorial natural de la vida dada «somáticamente» y vivida sobre base somática.*

[19] Puesto que en principio estos actos pueden ser realizados por los hombres en todos los grados posibles, también es posible conquistar el objeto de la filosofía o el ser absoluto (esencia y existencia) de todos los objetos en todos los grados de adecuación y plenitud.
Sólo por esto resulta ya imposible afirmar que cualquiera puede reconocer en todos los casos, ya sea todo, lo más, lo menos o nada acerca de las cosas y valores absolutos. Aquello que todo hombre *puede* reconocer depende más bien de la intensidad del impulso.

En su actuación conjunta y ordenada, estos actos morales —y sólo ellos— conducen a la persona espiritual, como sujeto de posible participación en el ser por medio del conocer, allende la esfera del mundo circundante del ser o fuera de la dirección de la *relatividad del ser* en general y hacia la esfera mundana del ser, es decir, en la *dirección del ser absoluto.* Disuelven el *egocentrismo natural,* el *vitalismo* y el antropomorfismo del hombre, propios de toda cosmovisión natural, y las características materiales de lo dada que les corresponden exactamente en el mundo circundante como tal, y los disuelven en distintas direcciones: [45]

El *amor* al valor y al ser absolutas rompe la fuente, existente en el hombre, de la *relatividad del ser* de todo lo que es mundo circundante.

La *humillación* quiebra el *orgullo natural y* constituye el supuesto moral del desposeimiento simultáneo y necesario para el conocimiento filosófico:

1) de los *modos casuales del existir* de los puros contenidos materiales (condición de la intuición de las «esencias» puras), y

2) del *entretejimiento fáctico* del acto cognoscente en la economía vital de un organismo psico -físico. La presencia de los modos casuales de existir en los contenidos materiales y este entretejimiento del acto cognoscente en la economía de una unidad psico —física de vida *se corresponden* mutuamente *por esencia.* Concurren y coinciden.

El *autodominio,* coma medio de inhibición y de objetivación de los impulsos instintivos, destruye la *concupiscencia* natural y es la condición moral de una *adecuación* que va desde cero hasta la perfección, dentro de la plenitud dada del contenido del *mundo.*

A las tres *medidas de todo conocimiento*, variables e independientes entre sí: [46]

1. Tipo y grado de *relatividad del ser de su objeto*,
2. *Conocimiento evidente de la esencia o conocimiento inductivo de la existencia*,
3. *Adecuación del conocimiento*,

corresponden exactamente, por lo tanto, los citados actos *morales* como condiciones previas de la realización del conocimiento:

El amor, núcleo y alma, por así decirlo, de todo el complejo de actos, nos conduce hacia el *ser absoluto*. Nos lleva, *por lo* tanto, *allende* y por encima de los objetos que existen *relativamente* respecto de *nuestro ser.*

La humildad nos conduce del existir contingente de algo (y de las formas de ser y los enlaces de ser categoriales correspondientes a este ámbito) hacia la *esencia, hacia* el puro contenido material del mundo.

El autodominio nos conduce de lo inadecuado, en el caso extremo del mentar unívoco y meramente simbólico de objetos; desde la magnitud cero, hacia la plena adecuación del conocimiento intuitivo.

Entre estas actitudes morales y el posible progreso del conocimiento en *una* de estas direcciones básicas (hacia el ser absoluto, hacia la captación evidente, hacía la adecuación) no existe una relación *casual* o empírico -psicológica sino una relación *esencial;* una relación que liga eternamente, como garfios, el mundo teorético con el mundo moral. Pues justamente la actitud de humildad nos libera de aquellos factores interiores nuestros a los cuales corresponde, dentro de la cosmovisión natural y su enlace con el mundo circundante (inclusive en la «ciencia»), el haber *primario* del existir casual. Con ello suprime el obstáculo moral sistemático que los aludidos, factores, obnubilando la vista de nuestro espíritu, oponen inhibitoriamente al conocimiento puro de la esencia.

Sólo una de las tres actitudes morales básicas se presenta aquí, no sólo [47]

como condición moral del conocimiento filosófico, sino también (a diferencia de la cosmovisión natural) del conocimiento científico: es la actitud básica del autodominio de los impulsos instintivos mediante la voluntad racional, que corresponde a la intensificación de la adecuación del conocimiento. Y esto se debe precisamente a que la ciencia, a diferencia de la filosofía, opera (ya sea inductivamente o con el método deductivo) dentro de la esfera del ser contingente (que, si bien presupone conocimiento de esencia, no lo realiza), lo cual ocurre aun allí donde por ejemplo, busca y encuentra leyes naturales; y, en segundo lugar, a que ella no elabora cognoscitivamente el ser absoluto, sino sólo la suma de todos los objetos existentes que son aún relativos en su ser al *dominio y a la variabilidad* posibles de una voluntad racional dirigida y también ligada por medio de posibles fines vitales y valores vitales. La ciencia supera la relatividad del ser individual de pueblas y razas, de los objetos, y hasta la relatividad del ser de la organización natural, positiva y humana, y con ello la fase de la cosmovisión natural, y la excluye de su objeto. A pesar de ella, la ciencia, lo mismo que su mundo de objetas, sigue *necesariamente* ligada; en virtud de la constitución fundamental de toda ser posible, bajo *el posible dominio de una voluntad racional finita ordenada hacia fines posibles de la vida universal*, a dos hechas básicos en el hombre, 1) su querer, 2) sus propiedades vitales universales. Estos hechos básicos, en tanto que centros selectivos de relaciones de todo ser, corresponden tan exactamente al haber primario del ser *contingente* como el *ser relativo* del ser a toda actitud espiritual no filosófica, que, sin ellos, desaparecería también el primado de estos datos. Y estos hechos básicos también tienden a suprimir y a eliminar en lo posible el amar hacia el ser absoluto y la humildad frente al puro *qué* del mundo y de los contenidos del mundo (no interesa en qué forma se distribuye este qué y su conexión de acuerdo con el tiempo, número, espacio, causalidad, etc., en la *esfera de la existencia* de lo contingente

en general).

Y, por lo mismo, a su vez no es casual, sino un hecho necesario por [48]
esencia que la disposición moral básica del investigador científico frente al mundo y a sus tareas también sea y tenga que ser una disposición *totalmente distinta* de la disposición básica filosófica. El investigador positivo está animado primariamente en su voluntad de conocimiento por una *voluntad de dominio y* una *voluntad de orden,* que procede de la anterior, frente a toda la naturaleza: por lo mismo su meta suprema son «leyes» *conforme* a las cuales se puede dominar la naturaleza. A él le interesa no lo que el mundo es, sino en qué forma debe ser pensado *para ser hecho,* para imaginarlo dentro de este límite superior como *prácticamente inmodificable* en general. De ahí que su ethos fundamental sea el autodominio en función de un posible dominio del mundo, y no la humildad y el amor. Por cierto el investigador también debe estar animado —así como la ciencia presupone en general a la filosofía, y el conocimiento de lo contingente presupone al conocimiento de la esencia— por el amor al conoci*miento* de las cosas en general. Pero no —como el filósofo por el amor al *ser* de los objetos. Su amor al conocimiento sólo es amor al conocimiento de cierto tipo: a ese conocimiento que *además* de bastar para todo aquello que hace adecuado y lógicamente correcto al conocimiento en general (dos tipos de medida que rigen para todo conocimiento), también permite una posibilidad de dominio del mundo *en general, y* por lo tanto no hace posible una finalidad o una utilidad *determinada.* Al filósofo debe guiarlo además el autodominio; pero éste lo guía sólo como norma heurístico -pedagógica para —con la máxima adecuación del conocimiento de los objetos, recurriendo a su ayuda solícita— despojar al ser del objeto del existir «contingente» mediante una plena humillación de su ser volitivo y para contemplar exclusivamente *su qué,* su *esencia* eterna. Una vez alcanzado el umbral de su conocimiento, el filósofo tiene que volver a eliminar

la voluntad (el correlato *esencial* del acto de todo existir contingente en general) y «entregarse» al puro qué de su objeto.

# 4 [49]

# El objeto de la filosofía y la actitud filosófica cognoscitiva[20]

Toda filosofía «clásica» se inicia, razonablemente, con la pregunta acerca de la primera convicción evidente. Y, con toda razón, las grandes etapas de la filosofía, se distinguen, en primer término, par el lugar que ocupa la convicción sobre ese «punto de partida», el más firme de toda filosofía. Además, se considera, con toda razón, que la escisión más considerable en la historia del pensamiento europeo se debe a que, a partir de Descartes, el problema del *conocimiento* de las casas predomina sobre el problema del ser de las cosas en sí. La filosofía antigua, lo mismo que la medieval, son preeminentemente filosofías del ser; la moderna, salvo pocas excepciones, es preeminentemente teoría del conocimiento. El hecho de que la filosofía se configure conforme a una u otra de estas dos tendencias, por esencia opuestas entre sí, depende esencialmente de lo que se considere como convicción más exenta de supuestos, más originaria e irrebatible, y del orden en que se sucedan las soluciones ulteriores, conforme a su origen, principio y consecuencias. De ahí que toda controversia sobre la esencia de la filosofía ha de iniciarse con el problema acerca del *«orden de las evidencias más fundamentales».*

[20] En el manuscrito este parágrafo se titula «El ser en sí mismo».

La *primera y* más inmediata evidencia, y, al mismo tiempo, la que ya está implícita en el significado de la expresión «dudar de algo» (del ser de algo, de la verdad de una proposición, etc.), es la convicción evidente que afirma, en forma de juicio, que *algo es absolutamente, o,* dicha más agudamente, que la *«nada no es».* (Aquí la palabra nada no significa exclusivamente no -algo, ni tampoco la no existencia de algo, sino la nada absoluta, cuya negación de ser aun no separa, en el ser negado, el ser -así o esencia, del ser -ahí o [existencia]). El hecho concreto [50]
de que *la nada no es*, constituye, al mismo tiempo, el objeto de la primera y más inmediata del último y más intenso *asombro filosófico, en cuyo caso,* este último movimiento emocional frente al hecho, sólo suele producirse plenamente cuando la actitud de humildad, que extingue el carácter de evidencia (y con ello el carácter de convicción) de la existencia real del ser, precede a los actos emocionales que predisponen para la actitud filosófica. En consecuencia, no interesa a qué objeto me dirijo ni qué objeto contemplo, objeto ya determinado con mayor precisión de acuerdo, con categorías más subordinadas del ser —como son, por ejemplo el ser -así, el ser -ahí, el ser -consciente, el ser -naturaleza, el ser -real y el ser objetivo no real; el ser -objeto; el ser -acto, el ser -objeto y el ser -resistencia; el ser -valor y el ser existencial y el ser existencial indiferente al valor; el *ser* sustancia, atributo, accidente o relación; el ser -posible, el ser -necesario y el ser -real; el ser fuera del tiempo, el ser duradero y el ser -presente, el ser -pasado, el ser -futuro; el ser -verdad (por ejemplo, de una proposición), el ser -válido o el ser -prelógico; el ser «ficticio», exclusivamente mental (por ejemplo, la «montaña de oro» sólo imaginada o el mero sentimiento representado) o el ser extramental, o ambos a la vez—: en cada uno de estos ejemplos tomados al azar dentro de una o de varias ciases de ser que se cruzan, como en cada una de estas clases escogidas, esta convicción me parece evidente e irrebatible, me parece tan clara que sobrepasa en claridad a toda comparación ima-

ginable. Par cierto: aquel que, por así decirlo, no ha mirado el abismo de la *nada absoluta*, descuidará plenamente la positividad eminente del contenido de la convicción de que algo es absolutamente, en lugar de que la nada no es. Comenzará con una convicción cualquiera, que quizá no sea menos evidente, pero que, de todos modos, es posterior a la evidencia de esta convicción, como, por ejemplo, con la convicción que reside aparentemente en el *Cogito ergo sum*, o con convicciones que sostienen que existe la verdad, que existe un valor absoluto, que se juzga, [51] que existen sensaciones o que existe una «representación» del mundo, etcétera.

La convicción que enunciamos ni siquiera sería evidente —mucho menos la convicción originaria y dada antes de todo intento de duda— si tuviese que ser «fundada». Esa afirmación, en cambio, requiere que se fundamente que ella, y no otra es la primera convicción irrebatible. Pues eso es justamente lo que discute la mayoría, de los filósofos, por ejemplo, todos los que conceden prioridad sobre esta convicción, en cuanto a la evidencia, a la convicción acerca de la estabilidad del conocimiento, o los que le le conceden la convicción acerca de la existencia de ser verdad, de ser válido o aún de ser valioso. Por eso es preciso hallar métodos especiales, universalmente aceptados, para afianzar el primado de esta convicción sobre todas las demás y, con el auxilio de estos métodos, habría que oponerse in extenso a todo intento de colocar otra convicción en el lugar esta[21].

Pero antes de desarrollar estos métodos y de aplicarlos a algunos ejemplos es preciso señalar una *segunda* convicción que existe sobre la base de la primera y sobre la base de una clasificación del ser, superior a toda separación de los tipos de ser, formas de ser, etc., es decir, que puede

[21] Éste se hará detalladamente en un libro próximo a aparecer: *Die Welt und die Erkenntnis. Versuch einer Lösung des Erkenntnisproblem.* [Esta obra no llegó a publicarse]. N. del E.

ser desprendida de todas las demás clasificaciones del ser. La separación a que me refiero corresponde a la diferencia que existe entre un ente y otro ente, o excluye toda posible dependencia de otro ente, es decir: que es de *un modo «absoluto»*. Por lo tanto, a un ente que —en el caso de ser— es exclusivo, tiene su ser en sí y solamente en sí, es decir, no tiene nada ajeno, lo llamaremos —cualquiera sea su determinación de acuerdo con las demás diferencias de ser— el ente *absoluto*. El ente absoluto pude ser captado y concebido de un modo diferente en relación con otras diferencias de ser, sin que estas diferencias se en- [52] cuentren en él mismo. Por ejemplo, frente al ámbito total del posible (siempre relativo) ser objeto (para un posible acto de concebir), puede ser denominado también *«ens pro se»*. Frente a todo ser que requiere un posible reconocimiento judicativa de su ser, o sea, la afirmación de ser verdad «acerca» de su ser, puede denominárselo «ens a se»; y «ens per se», frente a todo ente que sólo es ser (aunque no sea más que lógicamente a también causalmente) por medio de otro ser. Frente a todo ser absoluto que no es más que ser absoluto de una existencia sólo mentada, es decir, mental o ficticia, puede ser llamado no sólo el ser absoluto relativo al mentar, sino el ser absolutamente absoluto frente a todo. Todo esto y todo lo que se parezca a esto no son más que determinaciones relativamente colmadas de sentido del ser absoluto, que están justificadas pero que no pueden ser introducidas en su ser mismo.

La segunda convicción evidente es la siguiente: un ente absoluto es, o un ente posee el ser que le corresponde, por medio de todo otro ser no absoluto. Pues si realmente existe algo (como podemos reconocerlo con claridad en todo ejemplo de cualquier ente), y no preferentemente, la nada en general, aquello que señalamos al azar en nuestros «ejemplos», lo que es no ser relativo en ellos (tanto no ser algo, como no existir), puede ser desplazado a las posibles dependencias y relaciones que posee su ser con otro ser (entre ellos *también* a las que posea con el

sujeto cognoscente), pero jamás se puede desplazar su mismo ser. Este ser exige una fuente en algo simplemente existente y carente de toda determinación que lo circunscriba, no en virtud de una conclusión, sino en virtud de una convicción inmediatamente intuitiva. Al que niegue esta proposición incluso se le podrá mostrar que hasta el intento de su negación y todos sus argumentos *presuponen* lo absolutamente existente en su propia intención como *dado* a él fácticamente y reconocido por él fácticamente. Lo abarca de hecho, en cada una de sus intenciones, con una mirada espiritual como se ve clarísimamente en la tentativa intelectual de su *abolición*, lo ve a través del tejido de todo ser relativo, [53]
por lo tanto, también a través de todo no ser relativo, *y en su dirección*. Pero para ver bien en esa dirección, también ha de ver la meta, que no está más lejos que el ente absoluto, sin mayor determinación.

El resplandor de la luz de esta verdad no depende, por cierto, en primer lugar, de la acribia lógica. Así como la convicción de la primera proposición depende de que la posibilidad objetiva indudable de que no existe la *nada* no sólo haya sido llevada de tarde en tarde en forma de juicio a la conciencia, sino de que, por así decirlo, viva en ella, de manera que el ser de todo ente esté dado como milagrosa supresión de esta posibilidad —como *encubrimiento* eternamente sorprendente *del abismo de la nada absoluta—,* el resplandor de la luz de esta *segunda* convicción depende de que en todo ser relativo y dependiente (y aquí en primer lugar en sí mismo), no sólo se conserve el ser, sino también el *no* ser relativo, es decir, depende de que no se identifique secretamente cualquier ser relativo con el ser absoluto sin darse bien cuenta y sin saberlo bien. Por eso, no se trata de la pregunta de si los hombres perciben, conciben el ser del ser absoluto en todo momento de su vida consciente, sino de la pregunta de si para ellos el ser del ser absoluto se *destaca* con suficiente rigor y claridad frente al ser relativo, o si para su conciencia se funde secretamente con tal o cual parte de ser relativo por el hecho

de que al no reparar en su no ser relativo, se lo identifique consciente o inconscientemente con el ser absoluto, o se lo adjudique a él. Aquel que *absolutiza* un ente relativo necesariamente tiene que convertirse en lo que llamamos un relativista, por cuanto en adelante no percibe *separadamente* el ser absoluto del ente relativo. Siempre, siempre el relativista no es más que el absolutista de lo relativo.

Por lo tanto, podemos aplicar ahora lo que dijimos anteriormente: cierta actitud moral de la persona entera es condición previa para alcanzar la claridad meridiana de una convicción filosófica. Pues sólo aquel, más aún aquel que percibe ante todo en el aspecto valorativo del mundo y [54]
de sí mismo, además del «orgullo» relativo del ser y del valor positivo de cada cosa, también la medida y la índole de la «humildad» correspondiente de su no ser relativa y de su carencia de valor, y cuyo amor al mismo tiempo está claramente dirigido hacia lo absoluto y positivamente valioso (el *summum bonum) y* hacia un bien separado en su conciencia de los demás bienes relativos, podrá cumplir también con las condiciones arriba señaladas; sin ese cumplimiento no lo alumbra la luz de ambas convicciones. Pues así como 1a «obviedad» del ser, que es justamente lo que obstaculiza la clara convicción de la inmensa positividad del hecho de que *en general algo es y no más bien nada, como* así también la negación que se produce en diversos sujetos de diversa manera y en diversas zonas del ser relativo del relativo no ser de las cosas, de su relativa «nihilidad»; son ambas una función dependiente de ese «orgullo natural», de esa autosupervaloración natural e instintiva (por supuesto, biológico -teleológica), y de la consecuente autoseguridad del existir que, por ejemplo, también hace negar ante la conciencia en forma tan extraña a la muerte y al tiempo inconmensurable en que no hemos existido y en que no existiremos. Y sólo cuando nos hayamos sorprendido de que nosotros mismos *no no -somos* podremos recibir plenamente toda la claridad meridiana de las dos convicciones señaladas

y la ventaja que presenta en cuanto a la evidencia frente a todas las demás convicciones.

*La tercera* convicción, «sigue» en el «orden de *la* evidencia», es decir, *ocupa* el tercer lugar por haberse reconocido ya en su esencia, entre los miembros de este orden, lo que en cada casa le precedía —si realmente ha de tener un significado posible pretender ver el miembro siguiente— o, dicha de otra manera, ocupa el tercer lugar por el hecho de que lo siguiente puede ser «puesto en duda», en cuanto a su sentido, por nosotros, mientras que en las anteriores ya no podemos hacerlo. Esta tercera convicción corresponde en forma de juicio a la proposición de que todo lo existente posible posee *necesariamente un ser de esencia o un, ser* [55] *quiditativo* (*essentia*), y un *ser -ahí* (*existentia*), y esto independiente de lo que pueda ser además y de la esfera del ser a que pueda pertenecer de acuerdo con otras, posibles clasificaciones de las clases y formas del ser. También aquí basta cualquier ejemplo de un ente (sea un ser -acto o un ser -objeto, sea «un» ente o ya una *forma* especial del ser, como, por ejemplo el ser real y el ser objetivo no real o el ser subsistente e inherente), a fin de lograr la separación entre esencia y existencia, válida para cualquier ser posible en general, y a fin de llegar al mismo tiempo a la convicción de que todo ente necesariamente tiene que poseer una *esencia* y una *existencia*. También el ser real tiene a su vez su esencia peculiar. Por lo tanto, a cada esencia de algo le corresponde una existencia cualquiera y a cada existencia una determinada esencia; a pesar de que el *conocimiento de esencia* sea totalmente distinto del conocimiento de existencia, distinto, tanto en cuanto a la evidencia como en cuanto al alcance de validez, como en cuanto a la asequibilidad para nosotros. Pues nuestro conocimiento de existencia y de las relaciones de existencia es mucho más *reducido* que nuestro conocimiento de la esencia y de las relaciones de esencia del mundo. Por lo cual ya podemos enunciar aquí la proposición fundamental de que aquello que está contenido en

la esencia de objetos cualesquiera, o lo que en ellos es considerado como esencia, también está contenido o rige para ellos *a priori* y necesariamente en toda clase de objetos existentes de la misma esencia. —Estos objetos existen, aunque no los conozcamos o conozcamos una parte o la totalidad de ellos —; en cambio de ninguna manera todo lo que vale en los objetos reconocidos como existentes o lo que está contenido en ellos es válido para la esencia de estos objetos o está contenido en ellos[22].

No puede mostrarse aquí, y queda reservado para un tratamiento sis- [56] temático del problema del conocimiento, cómo puede lograrse una solución positiva del problema de la posibilidad de una metafísica, y cómo puede ser rebatido el veredicto de Kant sobre la metafísica.

En cuanto hemos llegado a la plena convicción de un puro contenido quiditativo de un objeto (o de un acto), o de un determinado orden o de una relación de tales contenidos, esta convicción posee cualidades que la distinguen fundamentalmente de todo conocimiento del dominio de la existencia «casual»: ella es *cerrada*, es decir, no puede ser ni ampliada ni disminuida, o sea, es rigurosamente *evidente*, mientras que a todo conocimiento de existencia contingente (cualquiera sea el modo en que se la encuentre, mediante la percepción directa o mediante conclusiones) jamás le corresponde más que una evidencia presuntiva o reticente frente a nuevas experiencias, o a conclusiones lógicas (enunciado objetivamente, en forma de juicio, le corresponde una verosimilitud, no una

[22] Puesto que el a priori de esencia formal y material no solamente rige para lo existente, en que se lo encuentra casualmente y que está dentro de los límites de nuestra *experiencia* de existencia, sino también para lo existente de la misma esencia que se encuentra más allá y *fuera* de la esfera de nuestra posible experiencia de existencia, tenemos en él, en todos los casos, un saber que —sin tener que agotar las esencialidades de la esfera trascendentes a la experiencia— es *válido simultáneamente* en todos los casos para esta esfera y lo existente en ella.

[Véase con respecto a la función del *a priori* material de los dominios del ser para una posible metafísica, *Probleme der Religion*, además los escritos posteriores, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* y el capítulo *Erkenntnis und Arbeit* en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*]. Adición del E.

verdad). Es *convicción* y «rige» a *priori* (en forma de juicio) para todo ente posible que ostente la misma esencia, inclusive para aquellos que ahora son desconocidos para nosotros o incognoscibles en general. Toda verdadera aprioridad es, por lo tanto, aprioridad de esencia. En tercer lugar, en tanto mera convicción de esencia, también es (y a veces más fácilmente) realizable en el mero ser mentado de los *ficta* de la esencia correspondiente, lo mismo que en objetos realmente existentes de esta esencia. Si, por ejemplo, considero erróneamente como viviente algo que de hecho no lo es, el carácter viviente del ser del objeto, atribuido en ese acto, es ilusorio, por lo tanto, un *fictum;* la *esencia* de lo viviente [57]
tiene que estar contenida en el *fictum,* del mismo modo que en la captación perceptiva de algo efectivamente viviente. Sólo con respecto al ser absoluto, cuya estructura, aún no diferenciada en esencia y existencia, es anterior a esta separación de esencia y existencia, cabe agregar la observación de que su existencia tiene que inferirse necesariamente de su esencia misma (cualquiera que ésta sea) y exclusivamente de ella, puesto que, de acuerdo con su concepto, no depende. en absoluto en su ser de otro ente posible ni su existencia puede ser contingente. Por lo tanto, mientras la separación de esencia y existencia, dentro de todo ente relativo, es óntica y reside en el ser de las *cosas* mismas y no en nuestro entendimiento, en el ente absoluto —sea lo que sea— es sólo relativa al conocimiento y al sujeto cognoscente. Ser -ahí y esencia coinciden en la unidad del ser absoluto, y sólo bajo el *supuesto* de la separación relativa al conocimiento, la existencia sigue a la esencia, pero no a la inversa.

Con esto hemos conquistado algunos materiales esenciales, aunque no todos, para la determinación del objeto de la filosofía. Podemos decir que *la filosofía es por su esencia convicción rigurosamente evidente, no multiplicable ni revocable por inducción, válida «a priori» para todo lo contingentemente existente, convicción de todas las esencias y complejos*

*de esencias de lo existente accesibles para nosotros en forma de ejemplos, a saber, en el orden y en la jerarquía en que se encuentran en su relación con el ente absoluto y su esencia.*

La dirección del conocimiento hacia la esfera de lo *absoluto* o la relación de todo ser objetivo posible con la esfera de lo absoluto y la dirección hacia la esfera de la esencia de todo posible ser objetivo, en contraste con su casual esfera de existencia; eso y sólo eso constituye en primer lugar la naturaleza del conocimiento *filosófico*; y esto en riguroso contraste con las ciencias que tienen que ocuparse con igual obligatoriedad, del ser *relativo* del ser (a saber, relativo tanto a la esencia como a la existencia) de la manera más diversa, y que realizan todos sus conocimientos ya sea (por cierto *sobre la base de* llamados axiomas que [58] fundan relaciones de esencia) en el ser intramental de meros *ficta* (así como toda la matemática) o en la existencia casual y en su conexión de existencia.

Ya en esta incompleta discriminación de los objetos de la filosofía, como en todo lo que se ha dicho anteriormente sobre ella, aparece un concepto que se había dejado sin analizar hasta ahora, pero que frente al rasgo predominante de la filosofía moderna desde Descartes parece poner en duda todo lo dicho. Este concepto es el del conocimiento y el de todos los conceptos relacionadas con él. Tenemos que decir qué clase de ser es el *ser del conocimiento*, y estamos tanto más obligados a hacerlo por cuanto en el orden de lo evidente o de los grados de posible dudabilidad de convicciones, no partimos, como Descartes, Locke, Kant y otros, del «conocimiento» o del «pensar» o de la «conciencia» o de cualquier clase de «yo», o del juicio, etc., para llegar sólo gracias a su auxilio a los conceptos ónticos básicos. Más aún, sólo podremos mantener definitivamente el orden de las evidencias logrado hasta aquí, de nuestras tres proposiciones, si refutamos el orden de las evidencias adoptado por estos investigadores, no sólo desde el punto de vista de la nues-

tra, sino también si demostramos positivamente lo qué es y significa *conocimiento* en general en el dominio de meros algos existentes.

Con la discusión de este problema, que excede considerablemente de la determinación de la esencia de la filosofía y de la condición moral del conocer filosófico, damos por iniciadas las publicaciones sobre «el mundo y su conocimiento» que pensamos presentar próximamente al público.